TSVEYFL

DISSENSORIENTIERTE ZEITSCHRIFT

#2/2018

Anarchismus und Neomoralismus

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzi
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipz

Tsveyfl – dissensorientierte Zeitschrift

Herausgeberinnen/Redaktion
Frederik Fuß
Max F. J. Schnetker
Frederike Hildegard Schuh

Lektorat:
Philip Bergstermann
Ruth Reiferscheid
Franz-Josef Schnetker
Kristin Spath

Bilder:
Robin Leenen

Satz:
Till Laurin Hendlmeier

Kontakt:
Tsveyfl – dissensorientierte Zeitschrift
c/o Buchladen Le Sabot
Breite Straße 76
53111 Bonn
Deutschland
tsveyfl@gmail.com

www.tsveyfl.de

Verlag und Auslieferung:
Syndikat-A
anarchosyndikalistischer
Medienvertrieb
Bismarckstraße 41a
47443 Moers
Deutschland
syndikat@syndikat-a.de
www.syndikat-a.de

ISSN: 2567-1545

© Tsveyfl 2018

Gefördert durch die
HöschülerInnenschaft
an der Universität Wien

Editorial

Etwas mehr als ein Jahr hat es nun gedauert, doch nun ist es soweit: Sie halten die zweite Ausgabe der *Tsveyfl* in der Hand. Im Gefilde der anarchistischen Publikationen hat sich seit der ersten Ausgabe nicht all zu viel geändert. Doch einen kleinen Stein des Anstoßes mögen wir gegeben haben, denn selbst in den Blättern mit Bewegungsfetisch schleichen sich immer öfter auch mal Texte, die über den Demo-, Infostand- oder anderweitigen Erfahrungsbericht hinausgehen. Dabei sind die entstandenen Diskussionen durchaus kontrovers – eine Redaktion rief im Editorial sogar zu milderen und versöhnlicheren Tönen auf. Der Kuschelkurs des Syntheseanarchismus gerät ein wenig ins Wanken. Gut so!

Dass wir, vermutlich mit unserer puren Existenz, schon derlei konsensorientierte Gemüter provozieren, lässt sich an verschiedenen Stellen nachlesen. Entsprechend unterschiedliche Reaktionen haben wir auf unseren Call for Papers zu dieser Ausgabe erhalten – viele kamen genau aus jenem Lager, welches wir im Aufruf kritisieren. Wir haben uns dazu entschieden auch einen Text zu veröffentlichen, in dem wir kritisiert werden, weil wir der Meinung sind, dass er im Rahmen der von uns dargebotenen Kritik entsprechend von den Leserinnen eingeordnet werden kann.

Schwerpunkt dieser Ausgabe ist die Kritik des Neomoralismus, der anarchistische und autonome Praxis vielerorts bestimmt. Um die angeführten Positionen und auch die gesamten Texte zum Thema Neomoralismus zu kontextualisieren, haben wir den Artikeln den Call for Papers vorangestellt. Damit soll der Bezugsrahmen der Texte nachvollziehbar werden. Als eine Art Leitartikel fungiert der zweiteilige Text von Max F.J. Schnetker. Im ersten Teil zeichnet er die theoretischen Grundlagen des Neomoralismus nach und legt dessen Verstrickungen mit neoliberalen Vorstellungen offen. Im zweiten Teil schreitet er zur Kritik der neomoralistischen Praxis und zeichnet nach, wie dessen gut gemeinte Grundlagen in repressive Tugendnormen umschlagen. Die Veranschaulichung an der Figur des Dr. Jekyll, der zu Mr. Hyde wird, bringt die Sache auf den Punkt. Frederik Fuß widmet sich der Frage, welche Bedeutungen Moral und Ethik in anarchistischer Theorie zukommen können, er versucht also die theoretische Leerstelle zu füllen, die den Neomoralismus überhaupt erst hervorbringt. Dabei setzt er der bürgerlichen Moral sowie dem Amoralisimus einiger Anarchistinnen eine negative Ethik entgegen. Erfreulicherweise konnten wir auch ein längeres Interview mit Atta Boy führen, dessen Text *Streitschrift für eine politisch unkorrekte Links-Linke* wir im Sommer als Broschüre veröffentlicht haben. Atta Boy führt einige der in der Broschüre entwickelten Thesen weiter aus, geht aber auch spezieller

Call for Papers 2017: Anarchismus und Neomoralismus

Zum Begriff des Neomoralismus 1: Dr. Jekyll
– Max Franz Johann Schnetker

Über Ethik und Moral im Anarchismus
– Frederik Fuß

Zum Begriff des Neomoralismus 2: Mr. Hyde
– Max Franz Johann Schnetker

Für etwas besseres als Identität
– Ein Interview Atta Boy

Dem Freiraum untertan
– Frederik Fuß

„Ein Stück vom Kuchen, nicht die ganze Bäckerei!" Eine Kritik der Identitätspolitik
– Tina Sanders

Aber wie können und sollen sie denn sonst sein, eure Menschen? Über paradoxe Möglichkeiten emanzipatorischer Subjektivierung
– Jonathan Eibisch

auf Phänomene ein, die wir unter dem Begriff des Neomoralismus subsumieren. In einem weiteren Text untersucht Frederik Fuß die neomoralistische Organisation von Linken in sogenannten Freiräumen. Er arbeitet dabei eine spezifische Kritik des Freiraum-Begriffs heraus.

Jonathan Eibisch sieht zwar die von uns kritisierten Phänomene, relativiert diese jedoch als individuelles Fehlverhalten. Damit weicht er grundsätzlich von der von uns vorgelegten Analyse des Neomoralismus als strukturellem Problem ab und sucht eine Lösung in Entsubjektivierungsstrategien.

Tina Sanders hingegen kritisiert die Fixierung von Feministinnen auf Identitätspolitik im internationalen Kontext. Sie konstatiert, dass das Projekt der Aufhebung des falschen Ganzen zugunsten einer Fixierung auf Partikularinteressen verworfen würde, wobei sie den damit einhergehenden Antifeminismus nicht hinreichend erfasst, und den Blick auf die Möglichkeiten von Frauensolidarität außer Acht lässt.

Abseits des Schwerpunktes haben wir zwei historisch-biographische Arbeiten zubieten.

Phillip Bergstermann geht der Frage nach, ob Karl Marx tatsächlich als Anstifter zum Autoritarismus gelesen werden muss. Er arbeitet die libertären Tendenzen des späten Marx heraus und unternimmt eine Befreiung der Marxschen Theorie vom Marxismus. Egon Günther befasst sich mit anarchistischen Tendenzen des jungen Kafka. Er untersucht, ob sich eine Assoziation Kafkas mit den Anarchisten seiner Zeit nachweisen lässt und präsentiert sowohl die Indizien die für, als auch jene, die gegen diese These sprechen. Zudem haben wir diesmal auch Rezensionen ins Heft aufgenommen. Frederike H. Schuh bespricht *Der im Gehen erkundete Weg*, die Werkbiographie Frigga Haugs. Sie hält fest, dass Haugs Geschichte vor allem eine Konstante hat: beleidigt sein. Gabriel Kuhn betrachtet direkt mehrere Arbeiten, die Philippe Kellermann vergangenes Jahr zur Russischen Revolution 1917 aus anarchistischer Perspektive veröffentlicht hat. Herausgekommen ist eine Würdigung von Kellermanns unermüdlichem Schaffen.

Wir wünschen viel Freude bei der Lektüre

die Redaktion Tsveyfl

„Die Maschine zu brechen". Der Anti-Etatist Karl Marx.
– Philip Bergstermann

Ein auswegloser Weg. Zum Marxismus-Feminismus Frigga Haugs
– Frederike Hildegard Schuh

Die Russische Revolution aus anarchistischer Sicht. Fünf Bücher und Broschüren herausgegeben von Philippe Kellermann
– Gabriel Kuhn

Kafka und die tschechischen Anarchisten: Dichtung und Wahrheit
– Egon Günther

Call for Papers zur vorliegenden Ausgabe - November 2017

Wir leben in moralisierten Zeiten. Das reaktionäre Aufbegehren schwemmt eine Partei in die Parlamente, für die die heterosexuelle Kernfamilie und deutsche Primärtugenden wie Pünktlichkeit und Fleiß metaphysisch überhöhte Fixpunkte gesellschaftspolitischen Handelns bilden. Hippe Jungrechte machen sich daran, die moralische Verkommenheit der 68er zu beheben, weil das Abendland mal wieder untergeht. Zugleich maßregeln Nachwuchs-Paschas ihre Mitschülerinnen, wenn deren Kleidung vermeintlich haram ist.Wo die Linke diese Ideologien einer analytischen Kritik unterziehen sollte, verhält sie sich allzu oft als moralisches Gegenprojekt. Insbesondere poststrukturalistisch geprägte Strömungen der Linken stellen dem falschen Moralismus der verschiedenen Rechten keine Kritik entgegen, sondern vielmehr die „richtige" Moral. Es lässt sich also sagen, dass dem klassischen Moralismus der verschiedenen Rechten heute ein linker Neomoralismus entgegensteht, der seine Entwicklung vor allem im Internet erlebt hat. Mit den rechten Moralismen teilt er sich einen gemeinsamen sozialhistorischen Hintergrund: Unter dem Schlachtruf „There is no such thing as society." (Margaret Thatcher) trat der Neoliberalismus einen umfassenden Siegeszug an. Seine kulturelle Deutungshoheit führte zum weitläufigen Abhandenkommens eines Begriffes von Gesellschaft als etwas von der reinen Summe der Individuen Verschiedenes. Eben dieses Fehlen eines Begriffes von Gesellschaft bildet den weltanschaulichen Hintergrund, vor dem sich linke wie rechte Moralismen entwickeln.

Der linke Neomoralismus schlägt sich auf vielfältige Weise nieder. Da sind zum einen Politgruppenplena, in denen darum gerungen wird, die subjektive Schwere individueller Beschädigungen von der Gemeinschaft anerkannt zu bekommen, um diese gleichsam zu objektivieren. Zum anderen sind da politische Zentren, die ihre primäre Aufgabe darin sehen, sich vom unmoralischen Verhalten der Mehrheitsgesellschaft abzuschotten und folgerichtig zu Stasi-Liverollenspielen regredieren. Und nicht zu vergessen ist der ganze publizistische Apparat derjenigen, die Rassismus, Ausgrenzung und Sexismus immer da zu erkennen meinen, wo Kulturwaren und Modetrends von Menschen konsumiert werden, die nicht zur vorgesehenen Zielgruppe gehören.

Links am Neomoralismus ist, dass er sich vermeintlich gegen Herrschaft und Ausbeutung richtet. Inspiriert vom Poststrukturalismus versucht er dies zu erreichen, indem er die Marginalisierten und Unsichtbaren der Gesellschaft ins Licht zerrt. Moralistisch ist er, darin gleicht er den klassisch rechten Moralismen, da er keinen Begriff von Gesellschaft und folgerichtig auch keinen von Politik hat. In seinem Blick steht immer die Einzelne und die Frage, ob ihr Verhalten den von der Moral gesetzten Verhaltensregeln entspricht. Da er keine Vermittlung kennt, stellt jeder Verstoß für sich immer gleich das ganze Projekt infrage und muss entsprechend geahndet werden.

Der Bezug von Anarchistinnen auf diesen Neomoralismus ist vielfältig. Auf der einen Seite Aktivistinnen, die Herrschaftsverhältnisse als Folge individuellen moralischen Versagens verstehen, die es also als Aufgabe des Anarchismus begreifen, die Individuen zur Freiheit zu disziplinieren. Auf der anderen Seite stehen Punkergrüppchen, die mit dem Gestus der Revolte gegen jede Art von Vorschrift auch noch die allerletzten Chauvinisten mit durchziehen.

Lange Zeit schien das Vokabular zu fehlen, um den Neomoralismus und seine Auswirkungen auf um Emanzipation bemühte Gemeinschaften einer Kritik zu unterziehen. In letzter Zeit sind allerdings einige Publikationen erschienen, die sich dieser Thematik angenommen haben, wie zum Beispiel das Buch *Beißreflexe*. Diese Publikationen blieben aber allzu oft auf der Ebene von Erlebnisberichten, und wo sie sich an einer Kritik versuchten, lag der Fokus auf Vermutungen über Psychopathologien.

Was bisher fehlt, ist eine Kritik der Inhalte des neomoralistischen Begriffssystems. Folgende Ansatzpunkte, und damit Vorschläge für mögliche Artikelthemen, kommen uns dabei in den Sinn.

Als erstes sticht der beliebige Umgang mit Theorie ins Auge. Das foucaultsche Diktum vom Werkzeugkasten beherzigend, werden linke Theorien darauf durchforstet, ob sie diskriminierende -Ismen entlarven. Diese werden dann aus ihrem theoretischen Kontext gerissen und lose nebeneinandergestellt. Die jedem Zusammenhang entbehrenden Listen von unerwünschten -Ismen kennt jede, die gelegentlich in linken Veranstaltungsorten verkehrt. Dass die Theorietraditionen, aus denen sich beispielsweise die Begrifflichkeiten queerer Kritik entwickelt haben, schwerlich mit den Grundlagen einer Kritik des Antisemitismus zusammengehen, wird dabei geflissentlich unterschlagen. Wichtiger scheint es zu sein, neue -Ismen dem Katalog hinzufügen zu können, da den Modus ihrer Anwendung im Zweifelsfalles ohnehin der Moralismus diktiert – sie also gar nicht mehr auf den Begriff gebracht werden müssen.

In Abwesenheit eines Begriffes von Gesellschaft werden konkrete Räume umso wichtiger, gedacht wahlweise als Freiräume oder als Schutzräume. Man orientiert sich an der Frage, wie gesellschaftliche Verhältnisse aus diesen Räumen ausgesperrt werden können. Dass dieses Projekt zum Scheitern verurteilt ist, ist evident. Nichtsdestoweniger wird auf diesem Wege die tatsächlich mögliche politische Arbeit in linken Zentren regelmäßig torpediert.

Durch die projektive Vorstellung einer befreiten Gesellschaft im Kleinen, die sich in bestimmten Räume realisieren könnte, wird der Neomoralismus zum Ticket. Wer seine Lehren verinnerlicht und sein Verhalten anpasst, darf teilhaben. Diese Teilhabe ist allerdings stets prekär. Denn wer gewogen und für zu leicht befunden wird, dem droht der Ausschluss. Die Art und Weise, wie diese Verurteilungen vorgenommen werden, haben aber oft sehr viel mit dem sozialen Kapital der Beschuldigten zu tun und sehr wenig damit tatsächlich Räume zu schaffen, in denen emanzipatorisches Handeln möglich wird.

Dabei integriert der Neomoralismus durchaus Inhalte des klassischen Moralismus: konkrete individuelle Körper, insbesondere weibliche, sind ihm grundsätzlich verdächtig – sie werden als diffus bedrohlich und schuldbelastet wahrgenommen, dementsprechend reglementiert und die Bezugnahme auf sie streng sanktioniert. Gegenstand einer weiteren feministischen Kritik könnte die Frage sein, wie sich im Neomoralismus die Grundpfeiler patriarchaler Strukturen reproduzieren.

Einen weiteren Ansatzpunkt stellt das paradoxe neomoralistische Verhältnis zur Identität dar. In der Praxis ist diese offensichtlich völlig beliebig. Das ist erst einmal gut, denn die Freiheit sich selbst zu entwerfen ist ein Ziel emanzipatorischer Politik. Zugleich wird sie aber als absolut gesetzt, als unhinterfragbare letzte Wahrheit über das jeweilige Individuum. Das geht so weit, dass, wer bestimmte identitätsstiftende Theorien hinterfragt, den Vorwurf erntet, ihre Anhängerinnen in den Selbstmord zu treiben und somit auch physisch zu vernichten.

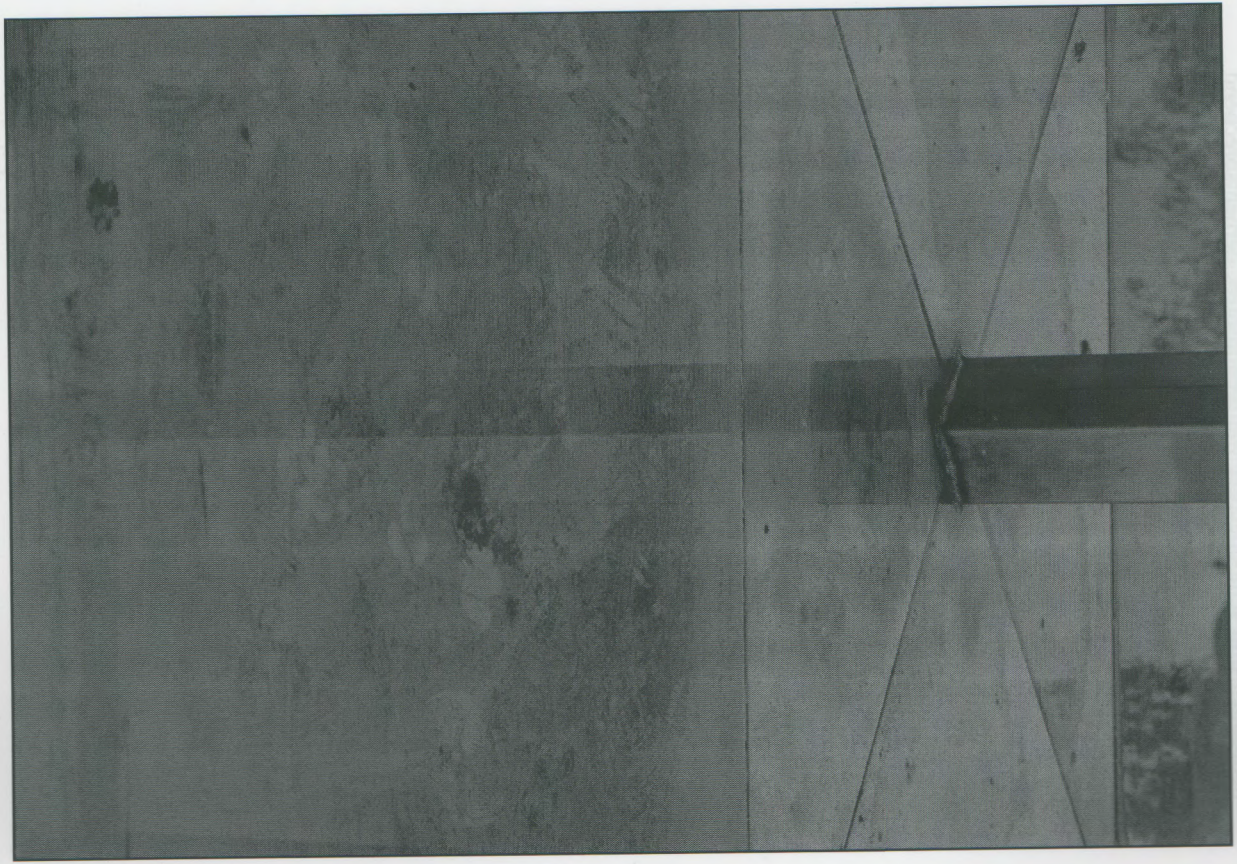
An diese Identitätsparadoxie schließt sich eine Verschiebung des Diskriminierungsbegriffes an. Gemeinhin könnte man annehmen, dass Diskriminierung dort stattfindet, wo jemand aus der Gemeinschaft zu Transzendenz fähiger menschlicher Wesen ausgeschlossen, und auf die eine oder andere soziokulturell aufgeladene physische oder psychische Eigenschaft reduziert wird. Im Neomoralismus findet eine subtile Verschiebung des Diskriminierungsbegriffes statt, nach der diese dort vorliegt, wo die absolute und zugleich beliebige Identität nicht als Absolutum akzeptiert wird. Eine kritische Bestandsaufnahme könnte der Frage gelten, inwieweit dieser Diskriminierungsbegriff für linke Diskurse noch Relevanz haben kann.

Abseits der begrifflichen Untersuchung lohnt sich auch ein Blick auf die neomoralistische Praxis. Denn diese scheitert konsequent daran, die von ihr angestrebten Zustände zu verwirklichen. Es drängt sich die Frage auf, ob das Verhältnis von Moral und Bigotterie, das für konservative Moralismen hinreichend dokumentiert ist, nicht auch dem Neomoralismus zu Grunde liegt.

Und, um auch positive Elemente mit einzubeziehen, könnte die Frage untersucht werden, welche Ethik für um Emanzipation bemühte Gemeinschaften tatsächlich hilfreich ist und ob sich nicht im Anarchosyndikalismus Grundlagen dafür entdecken lassen.

In der zweiten Ausgabe von „Tsveyfl – Dissensorientierte Zeitschrift“ wollen wir uns daranmachen, die Eigenschaften des Neomoralismus näher zu bestimmen und sein begriffliches Verhältnis zum Anarchismus zu untersuchen. Jede, die sich vorstellen kann zu einem der skizzierten Themenfelder oder zu einer vom Thema inspirierten Analyse, deren Perspektive in diesem Call nicht aufgeführt ist, einen Artikel zu verfassen, ist herzlich eingeladen, sich an der Debatte zu beteiligen.

Abstracts (max. 1 Seite) werden bitte bis zum 15.01.2018 an tsveyfl@gmail.com geschickt. Namen und Kontaktmöglichkeit aller Autorinnen, sowie Eckdaten zu diesen sind beizufügen.



Zum Begriff des Neomoralismus 1: Dr. Jekyll
– *Max Franz Johann Schnetker*

Exzess als Programm

Seit einiger Zeit wird darüber diskutiert, dass queere- und intersektionalistische Aktivismen immer wieder durch die Ausübung von Gewalt in Kontexten progressiver und linker Bewegungen auffallen. Da diese Gewalt darauf gerichtet ist, Verhalten in bestimmter Weise zu normieren und als Sanktionsapparat auftritt, haben wir die dahinter stehende Ideologie in unserem Call vor Papers als Neomoralismus bezeichnet. In den nun vorgelegten Artikeln wird dafür der Versuch unternommen, diese Ideologie auf den Begriff zu bringen. Einen Ausgangspunkt liefert das Buch *Beissreflexe*[01], das sich streckenweise als ein Inventar neomoralistischer Gewalt liest: von Denunziationen und Mobbing, Rufmord, Ausgrenzung bis zur Androhung und dem Vollzug von körperlicher Gewalt. Der Politikwissenschaftler Floris Biskamp sagte in einem Interview anlässlich der Veröffentlichung von Beissreflexe im letzten Jahr, dass dieses Buch die sehr wohl vorhandenen Exzesse queerer Kritik in unangebrachter Weise mit notwendigem Aktivismus vermische. Hier werde Queeraktivismus reduziert auf ebendiese Exzesse und so ein karikaturhafter Strohmann geschaffen, an dem man sich abarbeite. Dies falle auf fruchtbaren Boden, weil queere- und rassismuskritische Positionen sich in den letzten Jahren in linken Kontexten etabliert hätten und somit fast alle, die sich in diesen Kontexten bewegen, schon einmal mit solchen Exzessen konfrontiert gewesen seien.[02] Er räumt ein, dass diese Exzesse selbstverständlich keine Einzelfälle seien. Das sollte stutzig machen. Natürlich können auch die Elemente der emanzipatorischsten Weltanschauung so entkontextualisiert und verabsolutiert werden, dass sie zur dogmatischen Norm gerinnen und so das emanzipatorische Anliegen negieren. Aber kann man einen Exzess, der systematisch und flächendeckend auftritt, denn wirklich noch Exzess nennen? Ist er dann nicht doch Teil des Programms? Ist es blanker Zufall, dass ausgerechnet queere- und intersektionalistische Aktivismen mit erschreckender Regelmäßigkeit in neomoralistische Inquisitionen umkippen?

Oberflächlich betrachtet, ja: denn dieser Exzess tritt vor dem Hintergrund von Theoriegebäuden auf, die eigentlich die geistigen Werkzeuge liefern sollten, jede Autorität und Moral zu hinterfragen, jede metaphysische Rechtfertigung von Herrschaft als Mythologie zu entlarven. So soll das Geworden-Sein von Herrschaftsverhältnissen ans Licht gebracht werden. Doch obwohl diese Theorien sich als spezifisch herrschaftskritische verstehen, sind ihre Begrifflichkeiten immer wieder Stichwortgeberin für den Exzess.

Daher sei der These, dass es sich bei neomoralistischer Gewalt um zufällige Exzesse handelt, hier eine andere entgegengestellt. Die These nämlich, dass wir es bei diesen Exzessen mit einem Prozess

zu tun haben, bei dem die Paradigmen linkslibertären Widerstandes durch solche ersetzt werden, die sich stärker an spezifisch liberalen Politikvorstellungen orientieren. Dabei ist allerdings einzuräumen, dass Biskamp nicht völlig Unrecht hat, wenn er sich dagegen verwehrt, dass die Exzesse mit den Grundlagen queerer- und intersektionalistischer Kritik in Eins gesetzt werden. Sie treten aber eben auch nicht nur so punktuell auf, dass sie aufgrund ihrer Zufälligkeit nicht systematisch kritisiert werden könnten. Vielmehr sind diese Exzesse eben Ausdruck des Neomoralismus, der in den Grundlagen queerer Kritik zwar nicht expliziert wird, aber durchaus als Potenzial angelegt ist. Der Dr. Jekyll der Queertheory bringt mit Regelmäßigkeit den Mr. Hyde des Neomoralismus hervor. Am nächsten Morgen weiß Dr. Jekyll allerdings nichts mehr von dem, was Mr. Hyde getan hat, so dass jede Kritik, die eine Verbindung zwischen beiden herstellt, empört als Verleumdung zurückgewiesen wird.[03]

Im Folgenden soll es darum gehen, dass die Beziehung zwischen Dr. Jekyll und Mr. Hyde eben keine zufällige ist und dass dieses Potenzial in den Grundlagen postmoderner Theorie vorhanden ist.

Foucault und der neoliberale Widerstand

Die Reaktion auf *Beissreflexe* und die dadurch ausgelöste Debatte hat in einem Punkt durchaus Recht: die in diesem Buch und anderen Beiträgen entwickelte Kritik bleibt flach. Es werden zwar Missstände benannt, die weitere Erklärung bleibt allerdings bei der Denunziation von Einzelpersonen stehen. Diese seien von Wahnvorstellungen geleitet und würden immer dort gewalttätig agieren, wo ihr Wahn mit der Realität in Konflikt kommt. Die These, dass in linkslibertären Räumen plötzlich ein substanzieller Anteil Wahnsinniger aufgetaucht ist, erscheint mir aber ähnlich unschlüssig wie die These von den Exzessen als Zufällen. Beide Thesen liefern keine befriedigende Erklärung für das beobachtbare Geschehen. Nehmen wir einmal an, dass Neomoralistinnen nicht wahnsinniger sind als andere Linke, dass sie vielmehr auf der Basis einer bestimmten Weltanschauung agieren, deren interne Logik bestimmt und kritisiert werden kann. Aufgrund der defamatorischen Fixierung auf Wahnvorstellungen wurden wichtige Potenziale der Kritik übersehen. Insbesondere hätte die Debatte, die in den letzten Jahren in linken Räumen um queerfeministische und intersektionalistische Positionen geführt worden ist, deutlich davon profitieren können, eine andere Debatte wahrzunehmen, die seit einigen Jahren im eher akademischen Rahmen geführt wird: Die Debatte um die neoliberalen Anteile der Spätphilosophie von Michel Foucault. Denn der Einfluss von Foucault auf die Genese zeitgenössischer Theorie ist nicht zu unterschätzen. Immerhin liefern seine Theorien das Grundgerüst der Herrschaftsanalyse, auf dem später die Queertheory entwickelt worden ist. Dies wird durchaus auch von einigen ihrer Protagonistinnen eingeräumt: „wenn Michel Foucault nicht existiert hätte, hätte die queere Politik ihn erfinden müssen."[04] Auch intersektionale Theorien beziehen sich auf die Grundlagen seiner Analyse. Gegenstand der Untersuchung ist dabei stets die diskursive Herstellung von Hierarchien und Exklusionen. Zwar opponierte Foucault selbst gegen jede generalisierte Methode und beschrieb seine Werke

als unabhängige Genealogien für sich stehender Phänomene. Wie Manfred Dahlmann herausgearbeitet hat, verfügt Foucault aber durchaus über das je Gegebene systematisierende Instrumente, eben in seinem Machtbegriff.[05] Durch seine Rezipientinnen wurde Foucaults Methode endgültig zu einer eigenständigen Systematik ausgebaut.[06] Es ist also legitim seine Werke als Gründungsdokumente spezifischer politphilosophischer Systematiken zu kritisieren, auch wenn es explizit nicht seine Absicht war, solche zu begründen.

Dabei sind aber weder liberale Projekte wie die Queertheory, noch der Neomoralismus, in den diese immer wieder umschlagen, als direkte Erben der foucaultschen Theorie zu verstehen. Sie gehen vielmehr auf Theorieentwicklungen – insbesondere im englischsprachigen Raum – zurück, deren Stichwortgeber insbesondere Foucault war, die ihn aber auf eine spezifische Weise rezipiert haben. Michael C. Behrendt hat in einem Beitrag zu dem Sammelband *Foucault and Neoliberalism* die Spezifika dieser US-Amerikanischen Foucault Rezeption herausgearbeitet. Bei dieser Rezeption habe die Berücksichtigung des historischen Kontexts von Foucaults Werk nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Diese Vernachlässigung des historisch-politischen Kontextes habe dazu geführt, dass die Feinheiten von Foucaults politischer Entwicklung von seinem amerikanischen Publikum unbemerkt geblieben seien. Dies gelte insbesondere für die Rezeption des Neoliberalismus, die Foucault Ende der Siebziger vollzogen habe, und die sein Spätwerk bestimme. Obwohl dieser Einfluss auf das Denken Foucaults irritieren muss, wenn man ihn nur als Philosophen der Revolte liest, sei er nichtsdestoweniger belegbar und die Entwicklung als folgerichtige verstehbar – vorausgesetzt, man analysiert die Entwicklung, aus der sie hervorging.[07] Eine wichtige Grundlage für seine Rezeption des Neoliberalismus war Foucaults Opposition gegen den Humanismus. Aufgrund dieser Opposition würde man ihn eigentlich im Lager der liberalismuskritischen Denker verorten, da politischer Liberalismus stets auf Humanismus rekurriert. An dieser Stelle gilt es aber, zwischen politischem und ökonomischem Liberalismus zu unterscheiden. Denn der Humanismus ist nur Teil des klassischen, politischen Liberalismus. Das von Friedrich August von Hayek formulierte Projekt des Neoliberalismus, das heute in den meisten westlichen Ländern zur hegemonialen Ideologie geworden ist, ist aber ein spezifisch öko-

01 Vgl. L'Amour LaLove, Patsy,: Beissreflexe. Berlin 2017.

02 Vgl. Biskamp, Floris: Das Falsche Buch zur richtigen Zeit. In: Texte zur Kunst 107/2017 https://www.textezurkunst.de/107/das-falsche-buch-zur-richtigen-zeit/ (abgerufen 03.07.2018).

03 Vgl. Butler, Judith; Hark, Sabine: Die Verleumdung. In: Die Zeit, 03.08.2017.

04 Halperin, D.M.: Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography Zitiert nach: Behrendt, Michael C., Liberalism without Humanism In: Foucault and Neoliberalism, Cambridge 2016, S. 24 (Übersetzung Max Schnetker).

05 Vgl. Dahlmann, Manfred, Das Rätsel der Macht, Wien 2017, S. 147.

06 Vgl. ebd. S. 126.

07 Behrendt, Michael C.: Liberalism without humanism. In: Foucault and Neoliberalism, Cambridge 2016, S. 26.

nomistisches. Es möchte keine weitergehenden Bestimmungen über den Menschen treffen, als dass er Homo Oeconomicus sei, und es formuliert keinen weitergehenden politischen Anspruch, als dass das freie Walten der Märkte nicht zu behindern sei. Die theoretische Vorbedingung für Foucaults neoliberale Episode habe nun in dessen Erkenntnis gelegen, dass der ökonomische Liberalismus ein Liberalismus ohne Humanismus sei. Der ökonomische Liberalismus rechtfertige sich nur durch seine Effizienz, und eben nicht, indem er spezifische Subjektivitäten konstituiere, deren Rechte dann wiederum den Zugriff staatlicher Macht rechtfertigen. Da der ökonomische Liberalismus sich nicht mit Subjektivitäten befasse, sei er eine Praxis, die entstehe, wenn die Macht ein Interesse daran habe, Macht zu beschränken. Nach Foucaults Auffassung liefere diese Macht, die sich darauf beschränken will, den reibungslosen Ablauf des Marktes zu organisieren, Freiräume, die der humanistische Liberalismus mit seiner von Disziplinarregimen durchzogenen Subjektkonstitution nicht bieten könne.[08] Aus dieser Analyse ergaben sich Sympathien für den Neoliberalismus, die der Soziologe Daniel Zamora in *Foucault and Neoliberalism* folgendermaßen beschreibt: Der Foucault der frühen Achtziger überrasche durch seine Sympathien für den entstehenden Neoliberalismus. Die zukünftigen Konsequenzen des neoliberalen Umbruchs nicht vorhersehend, habe er diesen kritisch befürwortet im Namen größerer Autonomie und der Revolte der Subjekte gegen institutionelle Strukturen und große Erzählungen. Die Bedeutung dieses Umbruchs sei nicht zu unterschätzen, denn in nur wenigen Jahren habe er das Konzept sozialer Gerechtigkeit als Bekämpfung von Ungleichheit durch eines ersetzt, das sich primär mit Chancengleichheit und der Bekämpfung von »Ausgrenzung« befasse. Obwohl man Foucault nicht verantwortlich machen könne für Entwicklungen, die er nicht mehr erlebt hat, sei es dennoch legitim, die politischen Implikationen seines Spätwerks zu untersuchen.[09]

Disziplin und Produktion

Es erscheint mir legitim, das Dr. Jekyll und Mr. Hyde –Verhältnis von Queertheory und Neomoralismus als eine der Implikationen von Foucaults Spätwerk anzunehmen. Dafür lohnt es sich, Behrendts Ausführungen über Foucaults Liberalismusbegriff aufzugreifen, da er die Rolle des Utilitarismus in Foucaults Spätphilosophie besonders deutlich herausarbeitet. Nach Foucault habe sich der Liberalismus historisch entlang zweier verschiedener Stränge entwickelt. Der eine Strang, hervorgegangen aus Naturrechtsvorstellungen, leite den liberalen Staat aus der axiomatischen Annahme unveräußerlicher individueller Rechte ab. Dieser Strang sei der Strang der Französischen Revolution. Der andere Strang begründe sich aus dem Utilitarismus. Anstatt einen idealen Staat aus metaphysischen Prinzipien ableiten zu wollen, erkenne er die Existenz von Regierungen als gegeben an, und komme auf Grund rein induktiver Schlüsse zu dem Ergebnis, dass eine Selbstbeschränkung der Macht die effizienteste Verwaltung hervorbringt. Dieser utilitaristische Liberalismus komme ohne die anthropologischen Grundlagen aus, die der politische Liberalismus zu seiner Legitimation benötige. Der utilitaristische

Liberalismus begreife Gesetzgebung als das Ergebnis einer Reihe von Transaktionen, in denen die Individuen aushandeln, welche Macht der Staat haben soll und welche Freiheiten sie sich sichern. Die Parallelen zu Foucaults Konzeption politischer Macht sind evident: er setzte gegen das von ihm sogenannte Modell des Gesetzes, das politische Verhältnisse normativ begründen will, das Modell der Schlacht, eines permanenten Brodelns von Macht und Gegenmacht, das die politischen Verhältnisse hervorbringt und stets neu bestimmt.[10] Behrendt führt aus, dass Foucault ökonomischen und utilitaristischen Liberalismus als eng verwandt betrachtete. Sie beeindruckten ihn, eben weil in ihnen eine liberale politische Ordnung entworfen wird, ohne eine „Außen" der Macht zu bemühen

„Damit der Liberalismus funktioniert, sei es nach Foucault nicht notwendig irgendetwas außerhalb der Macht anzunehmen, seien es Gesetze, Rechte, oder eben Freiheit. Statt einer metaphysischen Entität oder eines Attributs des Menschen sei Freiheit für den Utilitaristen einfach ein Nebeneffekt der Macht - in Foucaults Worten, »die Unabhängigkeit des Regierten im Verhältnis zum Regierenden«".[11] Nach Behrendt war diese Hinwendung zum Utilitarismus eine Folge von Foucaults teilweiser Abkehr von seiner Disziplinarhypothese.

Negative Freiheit Eines von Foucaults bekanntesten Werken ist seine Studie über die Genese des modernen Gefängnisses in den Strafrechtsreformen des achtzehnten Jahrhunderts. Diese scheinbar vom Humanismus motivierten Reformen seien tatsächlich bloß Ausdruck der Etablierung einer neuen Form von Macht gewesen. Diese neue Macht, die »Disziplin« habe die auf demonstrativen Gewaltexzessen beruhende Macht des Feudalismus abgelöst. Es hätten sich neue Institutionen entwickelt, die auf Schauspiele der Folter und Hinrichtung einzelner Individuen verzichten konnten, eben weil es ihnen gelang, die Bevölkerung nicht mehr nur als Masse zu adressieren. Vielmehr sei es diesen neuen Formen der Macht gelungen, Individuen jeweils als Einzelne zu erfassen durch Institutionen der Zurichtung, die sie einer umfassenden Überwachung aussetzten und sie zwangen, bestimmte Handlungsabläufe in ihre Körper einzuschreiben. Prototyp dieser Institutionen sei das moderne Gefängnis, insbesondere das von Jeremy Bentham entworfene Panoptikon. Jeremy Bentham, der Vater des säkularen Utilitarismus, hatte in mehreren Werken einen detaillierten Plan einer totalen Überwachungsinstitution entwickelt. In Anlehnung an dessen Pläne bezeichnete Foucault diese neue Form von Macht als »Panoptizismus«. Sein Anliegen bei der Entwicklung der Disziplinarhypothese war es, einen Rahmen für die Untersuchung gegenwärtiger Gesellschaftsformen zu entwickeln, dargelegt in der Schlussbemerkung von *Überwachen und Strafen*:

08 Vgl. ebd. S. 31.

09 Vgl. Zamora, Daniel: Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State. In: Foucault and Neoliberalism, Cambridge, 2016, S. 64.

10 Vgl. Dahlmann: Macht, S. 143.

11 Behrendt: Liberalism, S. 47.

„Hier breche ich dieses Buch ab, das verschiedenen Untersuchungen über die Normierungsmacht und die Formierung des Wissens in der modernen Gesellschaft als historischer Hintergrund dienen soll."[12]

Behrendt schreibt nun, dass Foucault kurz nach der Veröffentlichung von *Überwachen und Strafen* begonnen habe, die alleinige Wirksamkeit der Disziplin in zeitgenössischen Gesellschaften infrage zu stellen. Die Vorlesungen zur Gouvermentalität, die Foucault ab 1976 am Collége de France gehalten hat, belegen dies.[13] In ihnen weist Foucault der Disziplin einen neuen Status zu: nicht mehr als Erklärungsmodell heutiger Machtbeziehungen, sondern als ein Zwischenschritt, der vor allem das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert bestimmt habe. Innerhalb der Disziplin habe sich eine neue Form der Macht entwickelt, die diese zwar nicht ersetze, aber transformiere und integriere. Diese neue Form der Macht bezeichnete er als Biomacht. Im Gegensatz zur Disziplin befasse sich die Biomacht nicht mit den Individuen und ihrem Verhalten, sondern mit „Gleichgewichtszuständen und Regularitäten in der Bevölkerung als Ganzes."[14] Die Souveränität des Feudalismus habe sich definiert durch ihre Fähigkeit, Leben zu nehmen und zu zerstören. Die ab dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts aufkommende Biomacht unterscheide sich davon radikal, da sie sich dadurch definiere, produktiv zu sein, die öffentliche Gesundheit zu steigern und die Lebenskraft der Bevölkerung zu steigern. Ab 1978 habe Foucault begonnen, diese neue Form der Macht mit dem ökonomischen Liberalismus zu identifizieren. Er identifizierte das liberale Credo des »laissez-faire«, des Geschehenlassens, der Nichteinmischung in die Märkte mit dem Konzept der Biomacht, das er immer deutlicher von der Disziplin abgrenzte:

„Nach Focuaults Aufassung sind diese beiden Thesen verknüpft: Gerade weil der ökonomische Liberalismus sich nicht mit Individuen befasst, eröffnet er, paradoxerweise, größeren Spielraum für individuelle Freiheiten."[15] Im selben Jahr verwarf er seine in *Überwachen und Strafen* aufgestellten Thesen über Liberalismus und Disziplin als falsch.[16]

Der Untersuchung von Behrendt möchte ich die Bemerkung entgegenstellen, dass der Bruch zwischen *Überwachen und Strafen* und der einige Jahre später stattfindenden, zunehmend positiven Rezeption des ökonomischen Liberalismus und der daran anschließenden utilitaristischen Philosophien weniger stark ausfällt, als es vielleicht den Anschein hat. Es gibt eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Foucault und den Philosophen des ökonomischen Liberalismus/Utilitarismus: Beide interessieren sich für Individuen zunächst als rein äußerliche, auf ihre Funktion und Wirkung in bestimmten Systemen beschränkt. Dahlmann arbeitete heraus, dass Foucault durch die Totalisierung seiner Systematik der Macht den Begriff der Freiheit aufgab.[17] Dahlmann begreift Freiheit allerdings als positive Freiheit, als Möglichkeit zur Entfaltung. Diese Form von Freiheit kann von soziologischen Systemen, die Individuen nur als äußerliche begreifen kaum sinnvoll beschrieben werden. Das gilt auch für die Systematik Foucaults. Was allerdings auch noch unter der Systematik Foucaults denkbar ist, ist negative Freiheit, Freiheit

als Abwesenheit von unmittelbarem Zwang. Darin gleicht sie auf frappierende Weise den Theorien der utilitaristischen Tradition. Dem negativen Freiheitsbegriff, sowohl dem des Utilitarismus als auch dem der Theorie Foucaults sei hier ein Zitat Bakunins entgegengestellt, das umreißt, was ich als den anarchistischen Freheitsbegriff bezeichnen würde:

„Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich. Die Freiheit der anderen, weit entfernt davon, eine Beschränkung oder Verneinung meiner Freiheit zu sein, ist im Gegenteil ihre notwendige Voraussetzung und Bejahung. Nur durch die Freiheit anderer werde ich wahrhaft frei, derart, daß, je zahlreicher die freien Menschen sind, die mich umgeben und je tiefer und größer ihre Freiheit ist, desto weiter, tiefer und größer auch die meine wird."[18]

Des Weiteren fällt die Rezeption von Bentham in *Überwachen und Strafen* sehr einseitig aus. Zwar wird sein Entwurf eines Gefängnisses als paradigmatisch dargestellt und seine Ideen zur Überwachung und Disziplinierung bilden den Kern der Disziplinarhypothese. Seiner poststrukturalistischen Methode folgend, rezipiert Foucault diese allerdings nicht als eine in einem begrifflichen Zusammenhang stehende Idee einer bestimmten Einzelperson. Er begreift sie vielmehr als Ausdruck einer die Individuen transzendierenden Struktur. Dadurch, dass Foucault den Entwurf des Panopticons als Ausdruck einer gesellschaftlichen Struktur nimmt, versäumt er eine Kritik des Zusammenhangs, in welchem der Autor Jeremy Bentham seinen Entwurf darstellte. Dieser entwarf das Panopticon nicht nur als Theorie des perfekten Gefängnisses, sondern eben als architektonischen Ausdruck der Philosophie des Utilitarismus. Die Disziplinierung der Gefangenen korrespondiert mit dem Netz der Nützlichkeitsbeziehungen, das der Utilitarismus über die Welt wirft. Bentham selbst sah das Panopticon als Ausdruck einer metaphysisch aufgeladenen Nützlichkeit. Denn der Kerngedanke des Utilitarismus ist dass es im Bereich der Moral etwas geben muss, das die selbe Funktion erfüllt wie Geld in der Warenwirtschaft: eine Abstraktion, die die Einzeldinge transzendiert, miteinander ins Verhältnis setzt und verrechenbar macht. Foucault übernimmt nun die Idee, dass sich im Panopticon ein die Individuen transzendierendes Prinzip ausdrückt: nur eben nicht mehr die metaphysische Idee einer universalen Nützlichkeit, sondern die gesellschaftliche Struktur der Disziplin. Dadurch wird ein entscheidendes Moment der Kritik versäumt: Die Feststellung, dass es kein transzendentales Prinzip gibt, das sich im Panopticon ausdrückt, sondern nur die Ansichten von Jeremy Bentham unterbleibt.[19] Foucault übernimmt also den

12 Foucault, Michel: Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 2016, S.397.

13 Vgl. Behrendet: Liberalism S. 39.

14 Vgl. ebd. S.41.

15 Ebd., S. 43 (Übersetzung Max Schnetker).

16 Vgl. ebd. S. 43

17 Vgl. Dahlmann: Macht S. 140.

18 Bakunin, Mikhail: Gott und der Staat. In: Michael Bakunin, Gesammelte Werke Bd. 1, Berlin 1975, S. 180.

Grundgedanken Benthams, er wendet ihn nur ins Negative.

Überfluss Zur Befürwortung der liberalen Freiheitskonzeption gehört ein weiterer spezifischer Aspekt von Foucaults Spätwerk, den er 1978 in einer Rede bei einer Konferenz in Tokio ausführte. Ursprünglich plante er einen Vortrag über das Gefängnis, sah aber davon ab, da er seine spezifischen Erkenntnisse für kaum in einen japanischen Kontext übertragbar hielt. Stattdessen hielt er einen Vortrag, der sich als konzise Darstellung seines philosophischen Programms liest.

„Das große Problem des 19. Jahrhunderts war, wie ich glaube, zumindest in Europa das der Armut und des Elends. [...] Ich behaupte nicht, dass dieses Problem der Verarmung der Produzenten des Reichtums, der gleichzeitigen Produktion von Reichtum und Armut, gegen Ende des 20. Jahrhunderts im Westen vollständig gelöst wäre, aber es stellt sich nicht mehr mit derselben Dringlichkeit."[20] Foucault sagte, dass wir eine Ökonomie benötigten, die sich nicht mehr mit der Produktion und Verteilung von Wohlstand befasse, sondern sich mit Machtbeziehungen beschäftige.[21]

Wie Daniel Zamora zu Foucaults Ökonomie der Machtbeziehungen ausführt gehe es dabei nicht primär um Macht, die sich in ökonomischer Ausbeutung ausdrücke, sondern um Widerstand gegen alltägliche Formen der Macht, die sich im Feminismus, der Studentenbewegung oder bei Gefangenen finde. Dieser Widerstand gegen die alltäglichen Formen der Macht drehe sich schlussendlich darum, sich spezifischen Formen der Macht zu verweigern. Das habe Auswirkungen auf die Ziele dieser Bewegungen gehabt und ihre zunehmende Ablehnung sozialistischer oder kommunistischer Strategien bedingt. Für Foucault seien die Ziele dieser Bewegungen nicht dieselben gewesen wie die traditioneller politischer oder revolutionärer Bewegungen: Es ginge absolut nicht um politische Macht oder ökonomische Systeme. Die Zeit der großen staatlichen und institutionellen Kämpfe sei vorbei, man müsse nun für die Destabilisierung von Machtmechanismen kämpfen. Insbesondere seien alle Formen der Standardisierung des Verhaltens und der Identitäten von Individuen abzulehnen.[22] Die Hypothese ergibt sich schlüssig aus Foucaults Produktivitätshypothese, die er bereits 1975 in *Überwachen und Strafen* entwickelt. Hier kommt Foucault zu einer Schlussfolgerung, die sich von den Positionen, die klassischerweise von Sozialistinnen bezogen werden, deutlich unterscheidet. An zentraler Stelle steht in anarchistischen wie kommunistischen Theorien über die Gesellschaftsform des Kapitalismus das Problem der Ausbeutung. Diese Position teilt Foucault nicht:

„Die Entwicklung der Disziplinen markiert das Auftreten elementarer Machttechniken, die einer ganz anderen Ökonomie zugehören: es handelt sich um Machtmechanismen, die nicht durch Abschöpfung wirken, sondern im Gegenteil durch Wertschöpfung, indem sie sich in die Produktivität der Apparate, in die Steigerung dieser Produktivität und in die Ausnutzung der Produkte vollständig integrieren. An die Stelle des Prinzips von Gewalt/Beraubung setzen die Disziplinen das Prinzip von Milde/Produktion/Profit."[23]

Diese These entwickelt Foucault in seiner Spätphilosophie da-

hingehend weiter, dass er das Problem der Macht weitgehend von Problemen der Ausbeutung zu lösen begann. Seiner Auffassung nach waren die neuen Kämpfe von Macht und Gegen-Macht, als deren Kartograf er sich verstand, solche die mit Fragen von Eigentum und Wohlstand nicht mehr viel zu tun hatten.

„Ziel dieser Art von Widerstand und Kampf sind im Kern die Tatsachen der Macht selbst, viel eher als so etwas wie ökonomische Ausbeutung, viel eher als so etwas wie Ungleichheit. Was bei Kämpfen infrage steht, ist die Tatsache, dass eine bestimmte Macht ausgeübt wird und dass allein die Tatsache, dass sie ausgeübt wird, unerträglich ist."[24]

In der historischen Formulierung wird hier noch expliziert, was heute die unausgesprochene Kehrseite der queeren- und intersektionalen Identitätspolitiken bildet. Eben, dass die Frage nach den Eigentumsverhältnissen keine relevante mehr sei, dass man sie sowohl in der politischen Strategie, als auch in der Organisation des unmittelbaren Umfeldes vernachlässigen könne. Dass die Frage nach den „Tatsachen der Macht selbst" eine gänzlich andere sei als die nach der Verteilung von Wohlstand. Folgerichtig sieht man auch kaum emanzipatorisches Potenzial in solidarischen Kollektiven, es geht immer nur um die Identität der je Einzelnen und ihre Zurichtung durch eine als rein diskursiv gedachte Macht. Wie oben bereits ausgeführt, kann Freiheit in der zu Grunde liegenden Systematik nur als negative Freiheit eine Rolle spielen. Folgerichtig ist als positives Gegenbild allein die »faire« Gestaltung der Konkurrenz denkbar. In der heutigen neomoralistischen Politpraxis richtet sich die Hoffnung auf ein Projekt der Gegen-Zurichtung, das die »Privilegien« aufwiegt, um der idealen Leistungsgesellschaft zur Entfaltung zu verhelfen.

Den Anachronismus organisieren

Die oben dargelegte politische Philosophie bildet heute die Grundlage von Konzepten über Identität und Freiheit, die in autonomen und anarchistischen Räumen verbreitet sind. Es ist allerdings die Philosophie einer Zeit, die von einer sehr spezifischen Wohlstandsverteilung geprägt war. Dass man überhaupt auf die Idee kommen konnte, dass die Probleme der ökonomischen Ungleichheit und des Elends gelöst seien, lag wohl in der wirtschaftlichen

19 An anderer Stelle habe ich heraus gearbeitet, dass die Philosophie Benthams wesentlich als Säkularisierung calvinistischer Morallehre zu lesen ist. Vgl. Schnetker, Max Franz Johann: Transhumanistische Mythologie. Rechte Utopien einer technologischen Erlösung durch künstliche Intelligenz (in Vorbereitung - Frühjahr 2019).

20 Foucault, Michel: Die analytische Philosophie der Politik. In: Michel Foucault Schriften in vier Bänden Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt am Main 2003, S. 677.

21 Vgl. ebd.

22 Zamora: Excluded S. 63.

23 Foucault: Überwachen, S. 281.

24 Foucault: Analytische Philosophie, S. 689.

Situation der Neunzehnhundertsechziger und -siebziger begründet. Damals waren im Westen die gesamtgesellschaftlichen Einkommensverteilungen deutlich ausgeglichener. Die reichsten Teile der Bevölkerung konzentrierten einen weit geringeren Anteil des gesellschaftlichen Wohlstandes auf sich als heute. Die fordistische Produktionsweise war noch nicht an sich selbst erstickt und angesichts der Systemkonkurrenz unterhielt man in vielen westlichen Ländern umfassende Sozialprogramme. Einfache Arbeitnehmerinnen konnten zu einem Wohlstand gelangen, der heute, nach zwei Jahrzehnten stagnierender Löhne, kaum denkbar erscheint. Wer in Arbeitslosigkeit geriet, fiel bei Weitem nicht so tief wie heute und es war allgemein unüblich, dass Leute Flaschenpfand sammeln. Es gab auch keine »karitativen« Müllverteilungsstellen wie die Tafeln, in denen sich heute beträchtliche Teile der Bevölkerung mit Abfall für den persönlichen Verzehr eindecken. Die ökonomische Situation war also eine deutlich andere als heute. Wer damals davon ausging, dass sich die Verhältnisse in diesem Rahmen weiterentwickeln würden, konnte wohl den Eindruck gewinnen, dass die Fragen des Eigentums und der Ungleichheit weitestgehend gelöst seien. Nicht nur in der deutschen Linken entwickelte sich auf der Basis der französischen Theorie ein neues Paradigma:

„Eine breite Konzeption der Identität ersetzte das Problem der Ausbeutung. Als das Konzept der »sozialen Klasse« aus der philosophischen Analyse verschwand, wurde der Kampf gegen den Kapitalismus nach und nach ersetzt, durch einen Kampf gegen erzwungene Normalisierungen von Identität und Verhalten.[...]“[25]

Es stellte sich schnell heraus, dass diese Einschätzung ein kapitaler Fehler war. Das emanzipatorische Potenzial, dass mit der Aussicht auf eine ökonomisch liberale Ordnung verknüpft wurde, erscheint heute wie ein Hohn angesichts der brutalen Zustände, die sich mit Realisierung dieses Projektes durch Reagan und Thatcher sowie später Schröder und Blair einstellten. Wenig normiert Verhalten so sehr, wie Existenzangst und ökonomische Unsicherheit. In der verwirklichten neoliberalen Ordnung sehen wir uns mit einem Regime des persönlichen Perfektionismus konfrontiert, das Abweichungen immer weniger zulässt.[26] Um in einer totalisierten Marktwirtschaft zu bestehen, müssen die Individuen Kontrollfunktionen in bisher nicht gekanntem Ausmaß internalisieren. Im Hartz IV Regime wurde die Entfaltung persönlicher Besonderheiten zum Distinktionsmerkmal der Bessergestellten. Die Vollstreckerinnen der neuen ökonomischen Ordnung gehen mit der Brutalität von Mafiaeintreibern vor. Angesichts des Krisengeschehens in Südeuropa hatte man beinahe erwartet, dass sich die eine oder andere deutsche Finanzpolitikerin mit einer Rohrzange auf den Weg nach Griechenland macht, um dortigen Rentnerinnen persönlich das Gold aus den Zähnen zu brechen. Die Erwartungen, die Foucault an eine neoliberale Ordnung hatte, wurden nicht nur enttäuscht, sie wurden komplett negiert. Eben weil sich der ökonomische Liberalismus nicht für Individuen interessiert, müssen diese sich disziplinieren, damit das »laissez-faire« Geschehen-lassen nicht ihren Untergang bedeutet.

An dieser Stelle muss die Frage gestellt werden, warum diese Politikkonzepte dennoch immer wieder in linkslibertären Räumen

hegemonial werden können. Denn natürlich können sich Analysen als falsch herausstellen, und auch große Philosophen haben mal dumme Ideen. Aber spätestens zur Jahrtausendwende hätte eigentlich erkannt werden müssen, dass der Fokus auf Subjektivierung und Identität als Mittel zur Emanzipation sich als gehöriger Holzweg erwiesen hat. Dem Kapitalismus wurde eine ökonomische Kontinuität und Sicherheit unterstellt, die dieser auf spektakuläre Weise enttäuscht hat. Anstelle eines kontinuierlichen Trends, blieb die Wohlstandsepisode der Siebzigerjahre eine historische Ausnahme. Heute stehen wir wieder Wohlstandsverteilungen gegenüber, die denen des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts gleichen. Es läge also nahe, Theorien die hier notwendig einen blinden Fleck haben, einer Revision zu unterziehen oder ganz zu verwerfen.

Woher also die Persistenz dieser politischen Theorien und ihrer Praxen, wenn doch ihre Grundannahmen offensichtlich von der Realität überholt wurden? Zum Teil liegt dies daran, dass sie sich von ihren Wurzeln in der französischen Theorie weiterentwickelt haben. Zwar spielen Elemente von Foucaults Denken, wie etwa sein Konzept der Macht, eine entscheidende Rolle in der heutigen postmodernen Theoriegebäuden wie der Queertheory, es handelt sich aber, wie in den vorherigen Abschnitten dargelegt, um eine sehr spezifische Rezeption. Diese Rezeption prägt zwar die für die Queertheory konstitutive Vorstellung von Freiheit als Revolte gegen Normierungen. Dass diese Vorstellung allerdings mit spezifischen Hoffnungen auf den ökonomischen Liberalismus verknüpft wurde, wird erst seit Kurzem wieder diskutiert. Bei vielen Anhängerinnen dieser Theorien bleibt der Zusammenhang unbewusst. Dass diese Verdrängung vielleicht nicht ganz zufällig geschehen ist, deutet sich auch in einem Blick auf die akademische Etablierung postmoderner Theorien an. Im deutschsprachigen Raum findet sich postmoderne Theorie sowie die mit ihr einhergehenden rituellen Praktiken der Positionierung zu »Privilegien« und Buße dafür, insbesondere in Fachbereichen wie Sozialer Arbeit, Erziehungswissenschaften, Soziologie oder auch Geographie, eben in jenen Verwaltungswissenschaften, in denen die Spezialistinnen ausgebildet werden, die dafür sorgen, dass der Staat auch weiterhin läuft wie eine gut geölte Maschine. Die Paradigmen postmoderner Theorie ermöglichen es hier, einerseits das eigene Handeln in den Kontext eines Kampfes für gesamtgesellschaftliche Gerechtigkeit zu stellen, andererseits aber nicht mit den Erfordernissen an eine Karriere in neoliberalen Verhältnissen zu brechen. Noch deutlicher wird dies, wenn man die Etablierung postmoderner Theorie an amerikanischen Elite-Universitäten betrachtet. Hier wird ein vehementer Diskurs um Fragen sozialer Gerechtigkeit geführt. Dieser bleibt aber beschränkt auf die Ebene von Repräsentationen und Identitäten und berührt nie das offensichtliche: dass Elite-Universitäten, insbesondere solche, die sich privat finanzieren, Institutionen sind, die in erster Linie dazu dienen, die Oberschicht zu reproduzieren und mit einem legitimatorischen Narrativ zu versehen.

25 Zamora: Excluded S. 64.

26 Vgl. Day, Megan: Under Neoliberalism, You Can Be Your Own Tyrannical Boss. Jacobin, 22.01.18.

Wer es also ernst meinte mit Fragen von Social Justice, hätte eigentlich eine ganz einfache Schlussfolgerung zu ziehen: Sie müsste die Beseitigung dieser Institutionen fordern. Damit würde sie allerdings auch die Hoffnung aufgeben müssen, selbst Teil dieser Oberschicht zu werden. So weit möchte man dann im Allgemeinen doch nicht gehen. Postmoderne Konstrukte wie Queertheory und Intersektionalismus kommen in dieser Situation sehr gelegen. Denn durch ihre verdeckten neoliberalen Anteile ermöglichen sie es, ein großes Geschrei um Identität und Repräsentation zu veranstalten, während man gleichzeitig an der eigenen Karriere bastelt. Die Tatsache, dass ernst gemeinter Widerstand gegen die politischen Verhältnisse sich im allgemeinen negativ auf die Karriere auswirkt, kann so verdrängt werden. Den eigenen Anteil an Herrschaft dadurch zu verschleiern, dass man ihn als Funktion des Widerstandes gegen ebendiese ausgibt, ist eine keineswegs neue Idee. So sind große Teile der akademischen Linken heute damit beschäftigt einen Anachronismus zu konservieren. Sie betreiben Politik, so als ob die neunzehnhundertsiebziger Jahre niemals aufgehört hätten, so als ob man nicht mehr über Eigentumsverteilungen reden müsste, weil ohnehin für alle ausreichend gesorgt sei. Bis hierhin haben wir einen verschrobenen und an der Welt vorbei handelnden, aber doch insgesamt harmlosen Dr. Jekyll beschrieben. Wie der akademisch konservierte Anachronismus den Mr. Hyde szeneinterner Gewalt hervorbringt, ist Gegenstand des nächsten Artikels.

Über Ethik und Moral im Anarchismus.

Friedrich Fuß

Über Ethik und Moral im Anarchismus.
– *Frederik Fuß*

Wenn von Moral die Rede ist, wird im Allgemeinen die Einteilung von Handlungen in »gut und schlecht« nach individuellen oder vermeintlich überindividuellen Maßstäben darunter verstanden.[01] Es mag daher nahe liegen, anzunehmen, dass auch der Anarchismus eine Moral bräuchte, die die Welt in »gut« und »schlecht«, oder in anarchistisch und un-anarchistisch einteilt, ja sogar, dass der Anarchismus bereits aus sich selbst heraus moralisch wäre, also dass es dem Wesen des Anarchismus entspräche, die Welt in diesen Kategorien zu erfassen. Trägt der Anarchismus nicht auch gewisse Ideale in sich, an denen sich diese Moral bemessen lässt? Selbstorganisation, individuelle Freiheit, freie Assoziation usw. ließen sich doch heranziehen zur Klärung dessen, was »gut« – und damit anarchistisch – und was »schlecht« – und damit un-anarchistisch – ist.

Bei solch einer Betrachtungsweise wird der Anarchismus zur reinen Handlungslehre, was ihn sehr praktisch, aber auch wenig visionär, also auf ein besseres Morgen gerichtet, erscheinen lässt. Wenn dem Anarchismus ein über die bestehenden Verhältnisse hinausweisendes Potential innewohnen soll, kann er sich aber nicht auf einen moralischen Kompass beschränken lassen. Mehr noch, wenn er dieser Kompass ist, wohnt ihm kein utopisches Potential inne – er ist dann nicht mehr als eine Richtschnur, um im Hier und Jetzt mehr oder weniger erträglich leben zu können. Der Einwand, dass das utopische Potential dennoch fortbestehe, da sich die anarchistische Handlungsweise nach dem Kompass ja nur verallgemeinern müsste, um eine bessere moralischere oder anarchistischere Welt zu schaffen, ist keiner. Er versteht nichts von der sozio-ökonomischen Struktur der Gesellschaft – er verkennt die Beziehung der materiellen Verhältnisse zu den ideologischen Bewusstseinsformen, er trennt beides voneinander ab und meint, der Kampf um die Befreiung der Menschheit wäre eine bloße Formfrage des Miteinanders. Damit verschiebt sich dieser Kampf von den Fabriken und Jobcentern, also von der konkret materiellen Ebene, hin zur »richtigen« Ausdrucksform, zum Habitus, zur Ernährung, zur Kleidung, zu kulturellen Codes. Wer dazu gehören will, wer dem anarchistischen Kompass folgen will, wer also jetzt schon ganz anarchistisch sein will, akkumuliert kulturelles Kapital, um nicht über das Ökonomische sprechen zu müssen. Es geht nur darum das »Richtige« zu tun. Nicht einmal mehr um das »richtige« Denken handelt es sich dabei. „Jedes Mal, wenn Sie andere Menschen rücksichtsvoll und respektvoll behandeln, sind Sie ein Anarchist"[02] schreibt David Graeber und führt konsequent vor, dass Anarchismus für ihn nicht mehr ist als das „ernst machen" mit „moralischen Prinzipien".[03]

Wollen wir den Anarchismus nicht oder nicht ausschließlich als diesen anwendungsbezogenen Kompass verstehen, mit dem durch Nettigkeit die Welt verbessert würde, hat sich rasch auch jegliches Gerede über Moral oder über das »richtige« Handeln erledigt. Ver-

stehen wir Anarchismus als den Begriff, der die noch zu verwirklichende Gesellschaft in Ansätzen auch nur fassen soll, beschrieben vor allem über die Negation der gesellschaftlichen Verhältnisse wie wir sie vorfinden, muss der Anspruch des Anarchismus als transzendentaler[04] verstanden werden. Nicht in dem Sinne, dass gesellschaftliche Analysen, theoretische Überlegungen zum Bruch der Verhältnisse oder zur Organisation der Gesellschaft damit hinfällig wären und der Anarchismus eine quasi göttliche, unanzweifelbare, unantastbare Stellung einnehmen würde, sondern indem die zugrunde liegende Sehnsucht[05] nach der Veränderung, nach der richtigen Erkenntnis über die bestehende Welt, anerkannt wird und eben genau gegen die Dogmen der Religion wie der klassischen Metaphysik gewendet werden. Denn nur dies ermöglicht es auch tatsächlich gegen und über das Bestehende hinaus zu denken.

Anarchismus muss also als utopisches Ideal – nicht jedoch als moralische Kategorie – gedacht werden. Das beinhaltet, ihn als eine Theorie der Gesellschaft, wie sie heute ist, zu denken, die umfasst, warum dieser bestehende Zustand aufzuheben ist.

Wir wenden uns im Folgenden daher einigen Aspekten zu, denen ein nicht zu geringer Wert beigemessen werden muss, um Anarchismus eben so zu bestimmen. Dies ist zum einen die Einsicht, dass der Mensch in diesen Verhältnissen ein unvollkommenes Wesen ist, in dem Sinne, dass er sein schöpferisches Potential nicht entfalten kann, nicht wirklich Mensch sein kann. Hieraus ergibt sich die Frage, wie dieses Potential entfaltet werden kann – um es vorweg schon zu sagen: durch die vollkommene Umgestaltung aller bestehenden Verhältnisse. Wir werden sehen, welchen Nutzen anarchistische Moral dann noch hat oder welche Bedeutung Moral in diesem anarchistischen Sinne dann noch beigemessen werden kann.

I

Moral und die Unvollkommenheit des Menschen

Die bürgerliche Moral kommt nicht aus dem Dilemma hinaus, das Sein und das Sein-Sollen nicht miteinander versöhnen zu können, da sie nicht auf einer materialistischen Kritik der Verhältnisse basiert. Sie wird dem Individuum in den gegenwärtigen Verhältnissen nicht gerecht, seine Unzulänglichkeiten und psychischen Dispositionen – seine Unvollkommenheit –, die unter anderem durch die ökonomische Basis der gesellschaftlichen Struktur entstehen, können von ihr nicht erfasst werden. Sie dient somit nur und ausschließlich der Sicherung der bestehenden Ordnung und lässt sich frei nach Emma Goldman als das Verderblichste, was der Gesellschaft je widerfahren ist, charakterisieren.[06] Denn, die „bisherigen moralischen Normen trachten nach dem Einklang des individuellen Verhaltens mit den Interessen der gesellschaftlichen Totalität."[07]

Zweierlei gilt es hierbei jedoch zu beachten: Erstens meinen wir mit der Unvollkommenheit des Menschen nicht den Menschen als Mängelwesen, diese philosophisch-anthropologischen Betrachtungen sind für uns an dieser Stelle irrelevant; zweitens meinen wir, wenn wir von der bürgerlichen Moral als verderblich reden nicht, dass die gute und edle Natur des Menschen von dieser geschändet worden wäre und er nur aus dieser befreit werden müsste. Was ge-

meint ist und was noch präzisiert werden wird, ist, dass wir den Menschen als Wesen begreifen, das sich auf dem Weg befindet, sein Potential zu entfalten, zum ganzen Menschen zu werden. Religion, Staat und dazugehörige moralische Systeme waren vielleicht nicht notwendige, doch aber in einem gewissen Sinne und bis zu einem bestimmten Punkt fortschrittliche Institutionen. Das Problem besteht also nicht darin, dass zum Beispiel die Religion entstanden ist, sondern, dass es den Menschen nicht gelungen ist, das Moment der Hoffnung auf ein besseres Morgen vollständig zu säkularisieren[08] und sich diese Hoffnung zu Nutzen zu machen, um sich selbst auf Erden zu verwirklichen. Somit wenden wir uns an dieser Stelle auch explizit gegen die Romantisierung und Naturalisierung bei Kropotkin, der den „moralischen Sinn" als „eine natürliche Eigenschaft in uns wie [den] Geruchs- oder Tastsinn" beschrieben hat, der durch Staat und Religion lediglich pervertiert worden sei[09], ebenso wie gegen die Engelsinterpretationen der Gentilgesellschaften als paradiesischen, weil nicht-entfremdeten, Zustand menschlichen Lebens.[10]

Geht man, wie es Kropotkin tut, von einer Verdorbenheit der Menschen durch Staat, Religion etc. aus, die den eigentlich guten Kern verdecken würde, wird die Verantwortung diesen verschütte-

01 „Moral im engeren Sinn [bezeichnet] die subjektive Neigung, der Sitte oder Moral im weiteren Sinne, oder davon abweichenden, jedoch als richtig angesehenen eigenen ethischen Maximen, zu folgen. In diesem Sinne wird auch Engagement oder besondere Disziplin innerhalb einer Gruppe als „Moral" bezeichnet." Wikipedia: Moral. https://de.wikipedia.org/wiki/Moral [Zuletzt abgerufen: 02.07.2018].

02 Graeber, David: Sind Sie Anarchist? Die Antwort könnte Sie überraschen! Auf: Oya. Anders denken. Anders leben. 2013. https://oya-online.de/article/read/1106-sind_sie_anarchist.html [Zuletzt abgerufen: 01.05.2018].

03 Ebd.

04 „Transzendenz ist die Überschreitung der vorhandenen Wirklichkeit in der Reflexion auf deren vorgefundene Einrichtung in Konfrontation mit deren Potential. Mit Marx: Transzendenz begegnet uns im Reich der Freiheit, in Abgrenzung zum Reich der Notwendigkeit." Schuh, Frederike Hildegard: Epistemologie des Wahns. In: Gezeit. Zeitung der Fakultätsvertretung Geisteswissenschaften. Wien 2017, S.30.

05 „Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll. Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen." Horkheimer, Max: „Was wir »Sinn« nennen wird verschwinden" Gespräch mit Max Horkheimer. In: Wolff, Georg (Hrsg.): Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten. München 1971, S. 173.

06 Vgl.: Goldman, Emma: Opfer der Moral. In: Dies.: Aufsätze 3. Moers ohne Jahr.

07 Zivotić, Miladin: Proletarischer Humanismus. Studien über Mensch, Wert und Freiheit. München 1972, S. 68.

08 Vgl.: Bakunin, Michail: Gott und der Staat. Frankfurt am Main / Aschaffenburg 2010, S. 70. Dazu auch Zivotić: „Inhuman ist es, den Menschen die Religion zu entziehen, die ihrer bedürfen, ohne gleichzeitig die Veränderung einer Wirklichkeit zu fordern, in der die Religion häufig das einzige therapeutische Mittel individueller Frustration darstellt." Zivotić: Proletarischer Humanismus 1972. S. 167.

09 Kropotkin, Peter: Anarchistische Moral (1922). http://anarchistischebibliothek.org/library/peter-kropotkin-anarchistische-moral [Zuletzt abgerufen: 13.07.2018].

10 Eine Darstellung und Korrektur solcher Interpretationen findet sich bei Fleischer, Helmut: Marxismus und Geschichte. Frankfurt am Main 1969, S. 82f.

ten aber natürlich vorhandenen Schatz zu bergen, allein dem Individuum selbst übergeben – denn die eigene Natur in sich zu entdecken kann einem von niemandem abgenommen werden. Damit ist letztlich jede selbst dafür zuständig ein guter Mensch zu sein, was bedeutet: wenn die Welt schlecht ist, liegt das nicht (bzw. nicht ausschließlich) an ökonomischen Strukturen, die den Charakter prägen und Menschen entfremden, sondern (auch) am Versagen aller, die es nicht geschafft haben, ihre – nach Kropotkin – natürlich vorhandene Moral zu entdecken. Oder anders: Ich bin zwar nicht schuld daran, dass ich bin, wie ich bin (schließlich ist meine Natur durch Kirche und Staat pervertiert worden), aber ich bin schuld daran, mich immer noch nicht geändert zu haben – und damit die Welt geändert zu haben. Somit werden die gesellschaftlichen Verhältnisse individualisiert. So wird hier, genauso wie in der Logik des Marktes, die Einzelne in die Verantwortung genommen, »ihres Glückes Schmiedin« zu sein. Begrenzungen durch gesellschaftliche Verhältnisse werden nicht als solche, sondern als persönliches Versagen interpretiert, was letztlich deregulierend und entsolidarisierend auf die Gesellschaft wirkt.

Hingegen sprechen wir von der Unvollkommenheit des Menschen nicht in dem Sinne, dass er etwas Natürliches wiederentdecken müsste, sondern sich selbst verwirklicht und damit auch erst ganz Mensch wird. Mit dieser Werdung des Menschen meinen wir auch eine historische Entwicklung, die keinesfalls abgeschlossen ist oder von der wir behaupten würden eine Vorlage zu liefern, um diese tatsächlich auch abzuschließen. Bakunin sprach von der Geschichte „als revolutionäre Verneinung der Vergangenheit", in welcher der Mensch „[von] der tierischen Sklaverei ausgehend" hin zur göttlichen Sklaverei schreite.[11] Heute – also vor rund 150 Jahren – seien die Menschen in einem Zwischenzustand, von dem aus sie sich nur Erheben müssten, um zur Freiheit voranzuschreiten. Das ist zwar zutreffend, bei Bakunin klingt dabei jedoch grenzenloser Optimismus durch, den wir einige historische Ereignisse später (speziell die Grauen des Nationalsozialismus und die Judenvernichtung durch die Deutschen) nicht mehr teilen können. Jedoch ist die Rede vom Zwischenzustand durchaus korrekt. Die Menschen haben sich ihre zweite Natur zum Schutze vor der Ersten errichtet, sind dabei jedoch wiederum zu Sklaven (um im Sprachgebrauch Bakunins zu bleiben) geworden. Die Moral erfüllt dabei die Funktion, den Rahmen des individuellen Handelns zu begrenzen, die persönlichen Ziele darin abzustecken und Ausbrüche aus dem Rahmen zu ächten.[12] Sie stabilisiert also den sklavischen Zustand der Menschen. Zwar können wir den Optimismus Bakunins nicht mehr teilen, doch ist jeder historischen Situation das Potential auf Veränderung und somit auch der Entfaltung des Menschen selbst inne. Werden historische Abläufe nicht als von einem Meta-Subjekt gesteuerter Prozess aufgefasst[13], verweist dies auch wieder auf das Wesen des Menschen selbst:

> „Das Wesen des Menschen liegt allein in der historischen Möglichkeit beschlossen, jener Mensch zu *werden*, der er heute noch nicht ist."[14]

Die negative Totalität und die Versöhnung der Widersprüche

II

Ethik kann in dem als transzendental verstandenen Anspruch des Anarchismus hier vor allem einen Platz einnehmen, von dem aus sie auf jene Verhältnisse und Widersprüche weist, die den Menschen an seiner Menschwerdung hindern und sie der Kritik preisgibt. Im Negativen zeichnet die anarchistische Ethik so anhand der Zustände, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“[15], das Bild der menschlichen Gesellschaft, in der die Widersprüche gelöst, Individuum und Gesellschaft kein Spannungsfeld, sondern versöhnt sind und in welcher der Mensch jener geworden ist, der er bisher noch nicht war. Wir halten es an dieser Stelle mit Bakunins revolutionärer Verneinung: Da die gegenwärtige Erscheinung der Welt sowohl die Reale als auch die Falsche ist, die kapitalistische Totalität jeden Winkelzug der Erde und des Individuums durchdrungen hat, ist die Folge die absolute Verneinung des Bestehenden zu Gunsten der menschlichen Welt. Damit stellen wir der gesellschaftlichen Totalität eine *negative Totalität* entgegen, denn „[eine] derartige Freiheit ist das Resultat einer Revolution unter dem Aspekt der Freiheit“.[16] Der Begriff der *negativen Totalität* wendet sich in mehrfacher Hinsicht total gegen die bestehende Totalität ohne dabei selbst totalitär zu sein – auch wenn das erst einmal paradox klingen mag. Er zielt darauf, die gesellschaftlichen Verhältnisse von der bestehenden Totalität zu befreien – also die Menschen zu befreien. Da diese Verhältnisse aber selbst totalitär sind, muss die Befreiung ebenso umfassend und damit wiederum total sein. Aber: Die Befreiung muss zwar total, nicht jedoch totalitär sein. Die *negative Totalität* zielt nicht darauf, mit gesellschaftlicher Umwälzung neue Verhältnisse zu etablieren, in denen der Mensch repressiv zurechtgestutzt wird. Somit lässt sich auch die anarchistische Ethik und Moral negativ – und hier trotz aller Kritik wieder mit Kropotkin – folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Diese Moral wird nichts befehlen. Sie verweigert absolut, die Individuen nach einer abstrakten Idee zu modeln, gerade wie sie verweigert, es durch ein Gesetz, eine Religion, eine Regierung zu tun. Sie läßt dem Individuum seine ganze und volle Freiheit.“[17]

11 Bakunin: Gott 2010. S. 67.

12 Zivotić: Proletarischer Humanismus 1972. S. 132.

13 “Die angemessene Kategorie historischen Kalküls ist nicht die einer zentralen und monothematischen Notwendigkeit, sondern die der Möglichkeit.“ (Kursiv im Original) Fleischer: Marxismus 1969. S. 34.

14 Zivotić: Proletarischer Humanismus. München 1972, S. 12 (Kursiv im Original).

15 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (1844) http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm [Zuletzt abgerufen: 17.07.2018]

16 Zivotić: Proletarischer Humanismus 1972. S. 98.

17 Kropotkin: Anarchistische Moral (1922).

18 Zu Kropotkins Ethik und dem sittlichen

Aus dieser Negation leiten wir aber im Gegensatz zu Kropotkin keine sittlichen Handlungsweisen ab[18] und auch keine fertige Idee der Welt von Morgen. Beides können nur Projektionen sein, die aus der derzeitigen repressiven Totalität heraus entstehen und somit in dieser verhaftet bleiben. Wir beharren auf einer *negativen Ethik* der *negativen Totalität*.

Dabei ist die Idee des Anarchismus der Rahmen der *negativen Ethik*, aus welcher heraus wir das Bild, das keines ist, also das Anti-Bild der *negativen Totalität* zeichnen. Innerhalb dieser *negativen Ethik* treibt uns die Idee des Anarchismus als die Sehnsucht nach einem anderen, menschlichen Leben an, weshalb wir zwar alles verwerfen, keinen *fertigen* Plan haben, aber doch auch den *Versuch* unternehmen können, nicht in Resignation zu verharren. Es gilt den Punkt in der jeweiligen historischen Situation zu finden, der einen tatsächlichen Umbruch ermöglicht. Das ist nicht blinder Aktivismus, um nicht nichts zu tun, viel eher lässt es sich mit Johannes Agnoli als die Suche des negativen Potentials nach seinem Subjekt verstehen.[19] Diese kann sich dann, sie muss es vielleicht sogar, als der gedankliche und praktische Versuch, die repressive Totalität punktuell zu durchbrechen, äußern. Nie jedoch als individualistischer Akt, sondern im Sinne einer kollektiven (theoretisch wie praktischen) Kritik in der Hoffnung auf eine größere Wirkung.[20] Damit wohnt der *negativen Ethik der negativen Totalität* das positive Moment der „Verwirklichung [des] Menschentums"[21] inne. Wir nähern uns an dieser Stelle auf der einen Seite wieder Kropotkin an, indem wir anerkennen, dass die Aufhebung der repressiven Totalität wohl nicht von jetzt auf gleich zu haben sein, sondern prozesshaft vor sich gehen wird. Wir entfernen uns jedoch gleichzeitig auch wieder von ihm, indem wir jede Idee der evolutionären Entwicklung hin zur Aufhebung der repressiven Totalität verwerfen und anerkennen, dass es einen konkreten Bruch geben muss, wenn wir die Menschen nicht evolutionär wieder zum Sklaven der Natur werden lassen wollen. Das heißt, der Mensch als handelndes Wesen, als Gestalter seiner Zukunft und als einzig wirkliches Subjekt zu seiner Befreiung, muss diesen Bruch revolutionär vollziehen – die Verhältnisse werden nicht von der Evolution negiert, sondern vom negativen Potential, nach Agnoli, letztlich also vom Menschen. Oder anders: Geschichte wird gemacht.

III

Nach diesen Ausführungen stellt sich die Frage, was in dem beschriebenen Sinne als blinder Aktivismus und was als Versuch die Totalität punktuell zu durchbrechen, also als Moment in dem das negative Potential zum Subjekt kommt, zu betrachten ist. Bevor wir dazu kommen, soll aber noch einmal auf Kropotkin eingegangen werden, auf den wir uns bereits positiv wie negativ bezogen haben, um herauszustellen, woher diese Ambivalenz rührt.

Das zugrunde liegende (sittliche) Prinzip des Menschen, welches ihn auch in die nächste Stufe der Gesellschaft (letztlich evolutionär[22]) bringen würde, ist nach Kropotkin die »gegenseitige Hilfe«. Seine Vorstellungen sind durchaus sympathisch, zielen sie doch darauf, den Widerspruch von Individuum und Gesellschaft aufzuheben, das Prinzip zu etablieren, dass sittliches Verhalten gesellschaftlichem Verhalten entspreche und er verschließt sich

dabei auch nicht der Fortentwicklung aller Umstände, sondern sucht sie in sein Konzept zu integrieren. Es wäre lächerlich, die Erkenntnisse, die Kropotkin hatte, und seine theoretischen Leistungen, vor allem seine scharfsinnigen Kritiken, für nichtig zu erklären – alle seiner Stränge lassen sich jedoch nicht fortführen. Der Naturalismus, den Kropotkin immer wieder zur Grundlage der gegenseitigen Hilfe und letztlich auch zur Grundlage seines »wissenschaftlichen Anarchismus« erhebt, muss fallen gelassen werden. Lassen wir die reaktionäre Romantisierung von dörflichen und bäuerlichen Gemeinschaften einmal beiseite, bleibt bei seiner Prämisse der gegenseitigen Hilfe als eigentliche Natur des Menschen, die unbeantwortbare Frage warum der Mensch überhaupt Strukturen wie Staat, Kirche etc. geschaffen hat? Aufgrund der Machtinteressen Einzelner? Allerdings hat es nach Kropotkin die Gemeinschaften, in denen der Mensch frei war, bereits gegeben; wenn die gegenseitige Hilfe die Natur des Menschen ist, scheint es vollkommen widersinnig, dass Menschen die Institutionen zur Unterjochung ihrer Natur schaffen. Die Frage nach dem »Warum« bleibt bei ihm unbeantwortet.

Kropotkins Verherrlichung von Clanstrukturen[23] kann trotz seiner großen Bemühungen sich Wissen anzueignen, immer noch teilweise mit nicht vorhandenen Kenntnissen entschuldigt werden. Jahrzehnte später wo ein wesentlich größeres Wissen über solche Strukturen (in ihrer ganzen Diversität) vorhanden ist, regen solche Gedankengänge vor allem dazu an, das »Natürliche« und »Gute« in der Scharia oder anderen außereuropäischen archaischen Strukturen zu finden.[24] Eine Rückbesinnung auf Vergangenes bringt uns in der Frage nach der Durchbrechung der Totalität nicht voran. Im nächsten Abschnitt wollen wir daher das, was bisher blinder Aktivismus genannt wurde, genauer betrachten.

Die Entmenschlichung im reaktionären Aktivismus

„Nicht selten begegnet man Anarchisten bzw. Leuten, die sich als solche bezeichnen, die jede Moral verneinen. Ursprünglich wollen sie damit nur auf theoretischer

Handeln vgl.: Lausberg, Michael: Kropotkins Philosophie des kommunistischen Anarchismus. Münster 2016, S. 56ff.

19 Vgl.: Burgmer, Christoph: Das negative Potential. Gespräche mit Johannes Agnoli. Freiburg 2002, S.12f.

20 Als solch ein Versuch können auch konkretere Entwürfe zur Reorganisation der Gesellschaft gelesen werden, wie der Text: Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft: Umrisse der Weltcommune. In: Kosmoprolet Nr. 5, Berlin 2018.

21 Bakunin: Gott 2010. S. 142.

22 Vgl.: Eltzbacher, Paul: Der Anarchismus. Eine ideengeschichtliche Darstellung seiner klassischen Strömungen (1900). Berlin 1987, S. 135ff.

23 Vgl.: Kropotkin, Peter: Der Staat und seine historische Rolle. Münster 2008, S. 13f.

24 Vgl.: Amborn, Hermann: Das Recht als Hort der Anarchie. Berlin 2016, S. 48. Amborn erwähnt mit lediglich einem Satz „islamische Parallelgerichte in Berlin", jedoch in einer völlig unkritischen Weise. Insgesamt ist sein Buch eine Verherrlichung archaischer und teils patriarchaler Strukturen, denen innerhalb des Clans eine gewisse Egalität innewohnt.

Ebene klarstellen, dass sie keiner absoluten, ewigen und unveränderlichen Moral das Wort reden. Auf praktischer Ebene wollen sie gegen die bürgerliche Moral revoltieren, welche die Ausbeutung der Massen legitimiert und alles sanktioniert, was die Interessen der Privilegierten schwächt oder bedroht. Dann kommt es jedoch zu einer bekannten Entwicklung: Schritt für Schritt wird das rhetorische Mittel zu einer Wirklichkeit, und einige vergessen, dass die gegenwärtige Moral nicht nur aus Dogmen von Priestern und Kapitalisten besteht, die damit ihre Herrschaft absichern wollen, sondern auch aus Richtlinien des Handelns, ohne die unsere kollektive Existenz unmöglich wäre. Tatsächlich machen diese Richtlinien den Großteil der gegenwärtigen Moral aus."[25]

Diese Worte von Errico Malatesta weisen uns auf mehrere wesentliche Punkte hin: Die Negation der bürgerlichen Moral ist nicht damit gleichzusetzen, sich unmoralisch zu verhalten. Diese Annahme ist ein theoretischer Kurzschluss, denn wer sich unmoralisch, im bürgerlichen Sinne, verhält, negiert diese Moral nicht. Im Gegensatz zu Malatesta sind wir daher noch nicht einmal geneigt zu sagen, dass dagegen revoltiert werden würde. Denn das Unmoralische bewegt sich immer noch in den Kategorien der bürgerlichen Moral. Sie ist nur das hässliche Spiegelbild bürgerlicher Moralvorstellungen. Folgerichtig weist Malatesta darauf hin, dass eben in dieser auch notwendige Maßstäbe des Zusammenlebens enthalten sind – inwieweit diese in dem postkapitalistischen Zustand, auf den die negative Ethik zielt, noch vorhanden und nötig sind, lässt sich nicht detailliert sagen, auch wenn es einige Hinweise gibt, auf die wir später noch zu sprechen kommen.

Malatesta führt weiter aus, dass eine Moral nur mit einer überlegenen Moral bekämpft werden könne und gibt als diese „die Moral der Liebe und der Solidarität"[26] an. Über das Unterfangen mit der Moral als Solches haben wir schon einige Worte verloren, nicht jedoch zur Liebe, die Malatesta hier anführt. Hier lässt sich wieder Kropotkin bemühen, der völlig richtig bemerkte, dass sich Liebe „immer nur auf Personen, bestenfalls auf den Stamm bezieht", weshalb die Handlungen des Menschen durch „das Bewusstsein seiner Einheit mit jedem Menschen" geleitet werden müssten.[27] Ein ähnlicher Gedanke findet sich beim Marxist Helmut Fleischer:

> „Die stärkere Komponente im marxistischen Humanismus ist nicht Liebe, sondern *Achtung*, die jeder sich selbst verschafft und die eben darum alle einander erweisen. Wenigstens so lange, wie Humanität noch immer negativ vermittelt ist gegen den Kampf gegen bestehende Mißachtung des Menschen, muß das – nötigenfalls militante – Einfordern von Achtung der vorrangige Weg der Durchsetzung der Humanität bleiben."[28]

Liebe als ein Wert, den wir anderen zuschreiben, nicht jedoch zwingend der Gattung Mensch, zumindest nicht so lange wir zwischen Individuum und Gesellschaft gezwungen sind zu unterscheiden, hat einen projektiven Charakter, ist mit Erwartungen an das Gegenüber verknüpft und einen anderen Menschen zu lieben heißt noch lange nicht sich selbst

zu lieben. Achtung hingegen, die wir (zumindest ohne psychische Dispositionen) bis zu einem gewissen Grad für uns selbst haben und anderen – ohne sie lieben zu müssen – allein schon auf Grund ihres Status als Individuen und ihres Menschseins entgegenbringen können, beschreibt die Anerkennung von Würde, die sich nur aus diesem Status, also des Menschseins, ableitet.[29] So bestimmen die Zapatisten die Würde, die bei ihnen ein zentraler Begriff der Theorie und Revolution ist, folgendermaßen: „Zentrales Charakteristikum des Begriffes ist die Tatsache, dass die Würde den einzelnen Menschen wieder zum Subjekt macht, das sich selbst definiert".[30] Achtung und Würde sind freilich auch im bürgerlichen Glücksversprechen eingeschrieben. Dass sie in der Realität nicht überall bestehen ist offensichtlich. Dies sollte uns aber ein Anlass sein, genau gegen die bestehende Ordnung anzukämpfen, um die Achtung und Würde aller als Menschen und damit das Bewusstsein der einen Menschheit zu schaffen – im Sinne der zapatistischen Auffassung von Würde heißt das, den „Kampf um das Erkennen eines Selbst, das gegenwärtig verweigert wird"[31] zu führen.

Fassen wir das noch einmal zusammen: Nicht das unmoralische Verhalten ist die Negation der Moral, Unmoralität bewegt sich in den Kategorien der bürgerlichen Moral, dieser lässt sich auch nicht die Liebe entgegenstellen, da sie Individuen und nicht die Gattung anspricht. Dem entgegen stellen wir die Achtung, die sich einem selbst und anderen lediglich auf Grund ihrer Existenz entgegenbringen lässt. Hieraus ergibt sich auch die Solidarität – sie erfordert keinesfalls die Liebe, solidarisch kann ich mit mir völlig unbekannten Menschen sein, allein auf Grund ihrer Gattungszugehörigkeit und der damit verbundenen Achtung, die ich ihnen entgegenbringe. Sehe ich sie in einer Notlage, ergibt sich aus der Achtung heraus meine Solidarität.

Fleischer spricht von der militanten Einforderung der Achtung dort, wo Missachtung besteht. Fiele Gewalt nicht aber ebenso in den Bereich des Unmoralischen oder ist Gewalt, zumindest potentiell, die Negation der Verhältnisse und der herrschenden Moral? Diese Frage lässt sich nicht kategorisch beantworten, denn beides trifft je nach Situation zu. Nehmen wir als Beispiel die Proteste gegen den G20 Gipfel in Hamburg 2017. Selbst wenn man diesen zugestehen würde, wie Agnoli es bezüglich früherer Antiglobalisierungsbewegungen tat, Trägerin eines negativen Potentials zu sein[32], kommt man nicht umhin festzuhalten,

25 Malatesta, Errico: Der individualistische Amoralismus und die Anarchie. In: Ders.: Anarchistische Interventionen. Münster 2014, S. 105f.

26 Ebd. S. 106.

27 Lausberg: Kropotkins Philosophie 2016. S. 61.

28 Fleischer: Marxismus 1969. S. 92. Kursiv im Original.

29 Hier wird bewusst mit den Wörtern Achtung und Würde gearbeitet und nicht mit dem Begriff der Menschenrechte. In einem umgangssprachlichen Sinne mag dies dasselbe meinen, jedoch ist der beigeschobene Rechtsbegriff mit einer Vielzahl ideologischer Probleme behaftet. Zur Kritik der Menschenrechte vgl.: Fuß, Frederik: Der anarchistische Ruf nach dem gerechten Staat. In: Tsveyfl – dissensorientierte Zeitschrift 1, Moers 2017.

30 Kerkeling, Luz: ¡La Lucha Sigue!. Münster 2006, S. 276.

31 Holloway, John zitiert nach Kerkeling: ¡La Lucha Sigue! 2006. S. 277.

32 Vgl.: Burgmer: Das negative Potential 2002. S.13.

dass sich dieses Potential nicht entfaltetet, sondern sich in einer Vielzahl von gewalttätigen Akten verflüchtigt. Zwar mag die Berichterstattung der Presse nicht objektiv gewesen sein, nichtsdestotrotz ist es offensichtlich einem nicht unerheblichen Teil der Protestierenden wichtiger gewesen, Zerstörung anzurichten, als gesellschaftliche Veränderung zu bewirken – nicht ausschließlich aber auch kenntlich am bandenmäßigen Marodieren durch einzelne Stadtteile, begleitet von Vandalismus und Brandstiftung. Wer meint die Befreiung des Menschen realisiere sich einzig im Gewaltakt, hat nicht nur die Achtung vor seinem Gegenüber, sei es die Polizistin, die mit Steinen beworfen wird, sondern die vorm Menschen, also der Gattung, und somit auch die vor sich selbst verloren. Gewalt, losgelöst aus einem Kontext, der tatsächlich auf die Überwindung der Verhältnisse zielt, ist nicht die Negation dieser Verhältnisse, sondern die Negation des Menschlichen – oder wie es Agnoli über den Faschismus sagte: die „Negation des eigentlich negativen Potentials".[33] Was den vermeintlich emanzipatorischen Anspruch dieser Aktivistinnen, denen es letztlich nur um Triebabfuhr ging, angeht, hielt Malatesta folgendes fest: „Diese Menschen sind Rebellen, aber keine Anarchisten. Ihre Mentalität ist die missglückter Bürger. Wenn sie die Möglichkeit haben, zu richtigen Bürgern zu werden, ergreifen sie diese. Ihre Rolle spielen sie dabei ausgezeichnet."[34]

Die Frage nach dem Durchbrechen der Totalität

Nun haben wir skizziert, was nicht zur Überwindung der herrschenden totalitären Verhältnisse führt – wir haben die Gewalt, die sich selbst genügt, als den bereits beschriebenen blinden Aktionismus gekennzeichnet. Die Frage hingegen, wie wir das punktuelle Durchbrechen der Totalität, von dem wir hoffen, dass es sich ausbreiten wird, nun erreichen wollen, haben wir freilich unbeantwortet gelassen. Zum einen sind wir selbstverständlich auch hier mit der Problematik konfrontiert, dass sich das Nachdenken darüber immer auch aus der „Projektion des in der Gegenwart Wünschenswerten" speist, was einige Schwierigkeiten mit sich bringt.[35] So lässt sich generalisierend wohl nichts über konkrete Aktionsformen sagen. Sollten sie sich nicht bereits in ihren Anfängen selbst diskreditieren, müssen sie sich aber an folgendem Punkt messen lassen: Inwieweit wohnt ihnen das Potential inne, dem Menschen Raum zu geben, sich selbst zu verwirklichen, also wirklich Mensch zu sein?

Trotz dieser Schwierigkeiten möchten wir den Versuch unternehmen, zumindest für eine kollektive Methode zu plädieren, von der wir uns erhoffen, dass sie unter bestimmten Umständen dieses negative Potential entfalten kann: der Syndikalismus. Er verweist auf eine neue Beziehung zwischen den Arbeiterinnen und den Produktionsmitteln und bietet somit dem Individuum Raum sich zu entfalten. Damit nimmt der Syndikalismus ein präfiguratives Moment im Anarchismus ein, denn er stellt nichts anderes dar, als eine materielle Gestalt der „Werte*projektionen*"[36], die aus der Sehnsucht auf ein menschliches Morgen herrühren. Dabei ist die Verfangenheit im Hier und Jetzt bewusst, weshalb auch nicht von einer »befreiten Gesellschaft im Kleinen« bei einem Kollektivbetrieb oder ähnlichem gesprochen werden kann. Er bewegt sich also stets in der Negation. Die transzendierten Werte und Strukturen orien-

tieren sich, wie die benannten Aspekte von Kropotkins anarchistischer Moral, maßgeblich an ihr. Ergänzen lässt sich dazu, sozusagen als Leitlinie der negativen Ethik, der negativen Moral und ihrem möglichen materiellem Ausdruck, noch Zivotić:

> „Die Aufgabe der »revolutionären Moral«[...] wird es nicht sein, gesellschaftliche Standardisierung und mittelmäßigen Durchschnitt von neuem für das Verhalten des Einzelnen einzusetzen, neuerlich genormte Zensuren und Vorschriften zu formulieren, welche die gesellschaftliche Totalität dem Einzelnen aufzwingt, und das zu bestätigen, was das Wesen der bisherigen Moral ausmacht."[37]

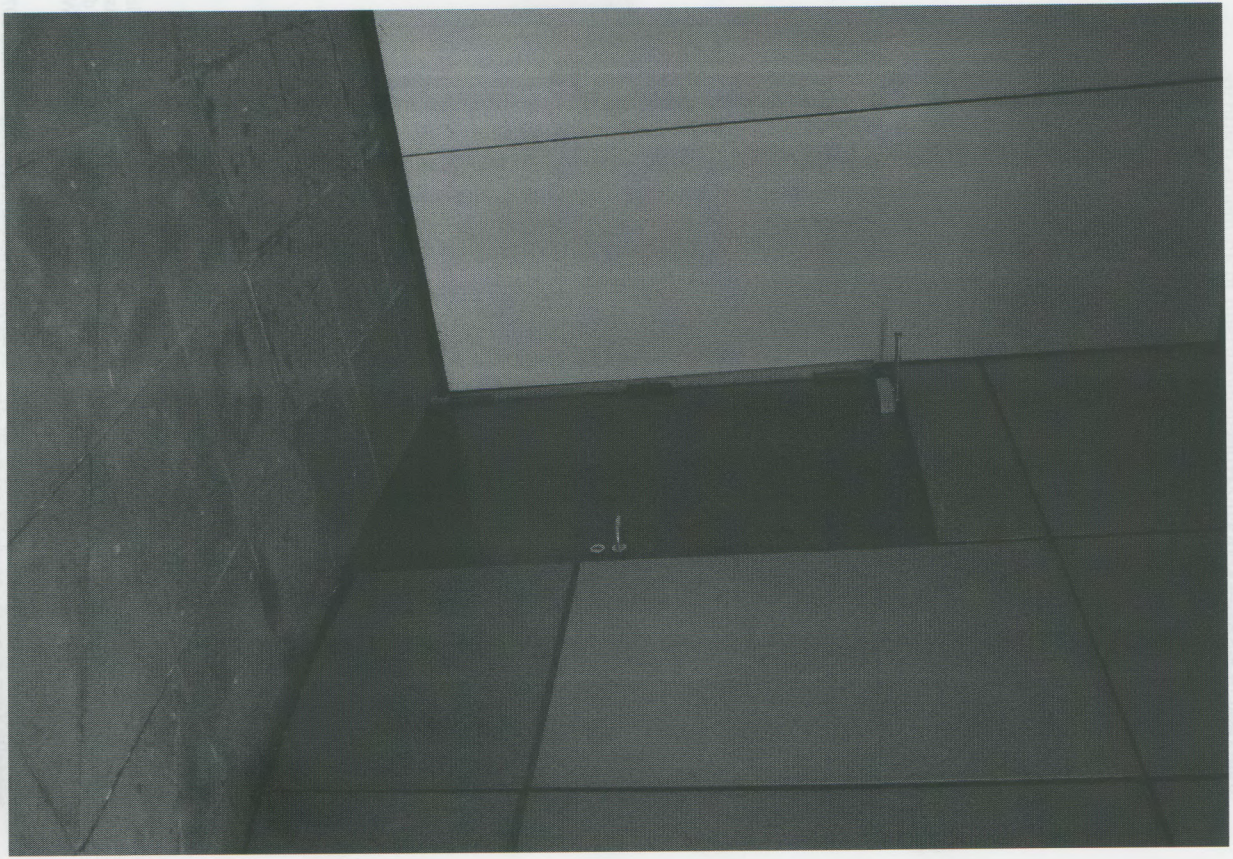
33 Ebd. S. 19.

34 Malatesta: Amoralismus 2014. S. 100.

35 Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1967, S. 59. Horkheimer führt dort weiter aus, dass dieser Begriff so verstanden werden kann, „daß er sich auf die Wünsche der Menschen bezieht, wie diese wirklich sind, bedingt durch das gesamte Gesellschaftssystem, unter dem sie leben – ein System, das es mehr als zweifelhaft macht, ob ihre Wünsche wirklich die ihren sind."

36 Zivotić: Proletarischer Humanismus 1972. S. 137 (Kursiv im Original).

37 Ebd.



Zum Begriff des Neomoralismus 2: Mr. Hyde

– *Max Franz Johann Schnetker*

In unserem im letzten Jahr veröffentlichten Call for Papers haben wir die These aufgestellt, dass die Praxis in und um Räumen, die sich als anarchistisch oder autonom verstehen, zum Teil von einer Ideologie geprägt ist, die sich als Neomoralismus bezeichnen lässt. Neomoralismus ist dabei kein Spezifikum autonomer Räume, sondern Ausdruck einer unter sich als links oder progressiv verstehenden Menschen weitverbreitete Weltdeutung. Die neomoralistische Praxis scheint sich auf den ersten Blick sinnvoll in das Repertoire linker Praktiken einzufügen, da der Neomoralismus auftritt als die Forderung, Rechenschaft abzulegen über die eigene Komplizenschaft an Unterdrückungsverhältnissen. Neomoralistische Praxis entfaltet sich in zwei Erscheinungsformen: zum einen als Buße, die das Individuum für die eigene Komplizenschaft zu leisten hat, zum anderen als Ausagieren eines kollektiven Strafbedürfnisses gegen all jene, die sich zu ihrer Komplizenschaft nicht bekennen oder aber selbstständige Buße verweigern. Der neomoralistischen Analyse liegt die richtige Feststellung zu Grunde, dass Unterdrückung auch dort noch ihre Wirkung entfaltet, wo sich eine Gemeinschaft oder Bewegung einen emanzipatorischen Anstrich gibt. Problematisch am Neomoralismus aber ist, dass er in seiner Analyse und in seiner Praxis mit linkslibertären Kernanliegen bricht. Linkslibertär ist der Aufbau neuer Kollektivitäten, die die Besonderheiten der Individuen respektieren, es ihnen aber zugleich ermöglichen, sich auf eine Weise zueinander in Verhältnis zu setzen, die Vereinzelung und Konkurrenzverhältnisse teilweise negiert. Kollektivitäten, die eben nicht die Auflösung der Individuen verlangen, sondern durch jene im je Einzelnen formbar sind. Das oberste Mittel dazu ist die Schaffung von Gemeineigentum und gemeinsamen Projekten, über die mit den Mitteln von Basisdemokratie und Konsens entschieden wird. Gerade die antiautoritäre Linke konstituiert sich über Infrastrukturen, die als Gemeineigentum verwaltet werden. Das können Veranstaltungs- und Kulturzentren sein, Buch- oder Infoläden, Hausprojekte, Gemeinschaftsgärten und vieles mehr. Diese faktische Konstitution der Bewegung über kollektiv verwaltetes Eigentum wird allerdings selten explizit diskutiert, eigentlich immer nur dann, wenn es einen staatlichen Zugriff auf diese teilweise außerhalb des Gesetzes stehenden Gemeingüter gibt. Dann kommt es zu überregionalen Massenmobilisierungen zur Verteidigung einzelner Projekte. Um so mehr muss es verblüffen, dass es in der deutschsprachigen antiautoritären Linken kaum eine Debatte über Verwaltungspraktiken von Gemeinschaftseigentum gibt. Gerade hier liegen krasse Gegensätze zwischen linkslibertärer Praxis und Neomoralismus. Denn dem Neomoralismus geht es nicht um die (teilweise) Aufhebung der Wirkung von Unterdrückung im solidarischen Kollektiv der Gleichgesinnten, sondern um die je individuelle Buße für die eigene Komplizenschaft. Auch von der Überwindung von

Konkurrenzverhältnissen will der Neomoralismus nichts wissen, er verlangt lediglich, dass sie »chancengleich« gestaltet werden sollen. Diese »Fairness« stellt sich tendenziell als Gleichheit im Elend dar, bezeichnet der Neomoralismus die Abwesenheit von Unterdrückung doch als »Privileg«. »Privileg« ist aber der zu Unrecht erworbene Vorteil der Komplizinnen. Durch diese Setzung ist dann auch das Ziel der Praxis klar. Es kann nicht das Ziel sein, sich von Unterdrückung zu emanzipieren, denn dadurch erhielte man nur selbst Anteil am Unrecht des »Privilegs«, würde also selbst zur Komplizin. (Eben dieser Vorwurf begründet die Schwulenfeindlichkeit, die neuerdings unter Neomoralistinnen en vogue ist. Durch die Erfolge der Schwulenbewegung in der westlichen Welt seien Schwule selbst zu Komplizen geworden.)[01] Das Ziel muss viel mehr sein, die weniger Unterdrückten leiden zu machen, sie leiden zu machen in einem Maße, dass den Vorteil des »Privilegs« genau aufwiegt. So wird auf negativem Wege Gleichheit hergestellt. Folgerichtig bedeutet Gemeineigentum dem Neomoralismus nur insoweit etwas, wie er seine Gültigkeit in diesem durchsetzen, es als Machtmittel einsetzen kann. Das linkslibertäre Verhältnis von Individuen, Gemeineigentum und Gemeinschaft wird vom Neomoralismus auf den Kopf gestellt. Es geht nicht mehr um eine Gemeinschaft Gleichgesinnter, die sich gegenseitig in einen höheren Stand der Freiheit setzen. Es sind nicht mehr die Individuen, die unter den Bedingungen von Basisdemokratie und Konsens über ihr Gemeineigentum bestimmen und so den Charakter der Gemeinschaft schaffen. Stattdessen hat zu gelten, dass der Charakter der Gemeinschaft neomoralistisch sein muss, alles andere wäre Frevel und Verrat. Die praktische Durchsetzung dieses Anspruchs erfolgt im Ausagieren des oben erwähnten Strafbedürfnisses. Es richtet sich zuallererst gegen andere Neomoralistinnen in einem Prozess gegenseitiger Überwachung und Disziplinierung. Darüber hinaus gegen jene, die sich aufgrund von Engagement und Biographie im selben sozialen Kontext bewegen wie die Neomoralistinnen. An diesen kann durch ihrer Verfügbarkeit Strafe einfach vollzogen und zugleich eine Hegemonie über den sozialen Kontext demonstriert werden. Diesen sozialen Kontext liefert wiederum das gemeinsam verwaltete Gemeineigentum. Das verändert folgerichtig dessen Rolle. Es ist nicht mehr das Spielfeld, das garantiert, dass sich Individuen ohne institutionalisierte Ungleichheit ins Verhältnis zueinander setzen können. Das Gemeinschaftseigentum wird zum Disziplinarmittel und Garant dafür, das sich die Individuen dem Neomoralismus fügen. Wer nicht Buße tut, soll auch nicht teilhaben. Dementsprechend verändert sich auch der Charakter der Gruppenprozesse: So wie man über den bürgerlichen Staat als marktkonformen Demokratie spricht, müsste man einigen linkslibertären und anarchistischen Projekten ein moralismuskonformes Konsensprinzip unterstellen. Dieser Vergleich ist durchaus nicht willkürlich gesetzt. Denn dem Neomoralismus liegt ein Weltbild zu Grunde, dass es seinen Anhängerinnen zwar ermöglicht, sich mit dem Flitter der Revolte zu behängen und bis zur völligen Sinnentleerung von Widerstand zu schwafeln, welches ihnen aber zu keinem Zeitpunkt abverlangt, in gelebten Widerspruch zu ihrer neoliberalen Sozialisation zu treten.

Dieses Weltbild ist abgeleitet aus Theorien des französischen Poststrukturalismus, prägend waren insbesondere die Theorien des späten Foucault. In Zum Begriff des Neomoralismus 1 habe ich argumentiert, dass in der Rezeption dieser Theorien ein Anachronismus konserviert wird. Denn linke Identitätstheorien sind wesentlich geprägt von der Annahme, dass Fragen der Eigentumsverteilung und der ökonomischen Zurichtung wesentlich an Relevanz verloren hätten. Es seien vielmehr Fragen von Identität und Repräsentation, die heute emanzipatorisches Potential hätten. Anachronistisch ist diese Annahme insofern, als dass sie vor dem Hintergrund der Eigentumsverteilungen in den westlichen Ländern der neunzehnhundertsiebziger Jahre entstanden ist. Angesichts der Radikalisierung der Klassenwidersprüche, die der Siegeszug des Neoliberalismus, die Globalisierung und schlussendlich die Finanzkrise und die auf sie folgenden Austeritätsprogramme mit sich gebracht haben, hätten diese einer gründlichen Revision bedurft. In weiten Teilen der akademisch etablierten Linken wird aber weiterhin so getan, als lebten wir in den Neunzehnhundertsiebzigern. Es entstand ein Handeln und Denken, das auf Virtualitäten gerichtet ist, auf Sachverhalte, die möglich gewesen wären, hätte sich die Gesellschaft anders entwickelt. Durch dieses auf Virtualitäten gerichtete Handeln wird der Anachronismus konserviert und zugleich reproduziert. Die Konservierung dieses Anachronismus äußert sich in einer Verschiebung des Fokus linker Diskurse, die diese an den liberalen Machtblock anschlussfähig macht.[02] Beobachtbar ist dies beispielsweise überall dort, wo statt über Umverteilung und Enteignung über Chancengleichheit gesprochen wird.

Irgendwas mit Medien

Soweit erklärt sich, warum große Teile der gesellschaftlichen Linken heute an der Realität vorbei agieren. Es bleibt allerdings immer noch die zu Anfang des ersten Artikels aufgeworfene Frage zu klären, wie es zu den in vielen linken Projekten zu beobachtenden neomoralistischen Gewalt kommt. Wie verwandelt sich Dr. Jekyll in Mr. Hyde? Dazu sollte in den Blick genommen werden, dass sich die Paradigmen linker Praxis heute wesentlich in den sozialen Medien entwickeln. Die akademische Theorie funktioniert hier als Stichwortgeber, ihre Topoi entwickeln allerdings ein Eigenleben. Insbesondere die Diskurse um »Privileg«, Repräsentation oder auch »kulturelle Aneignung« sind dadurch geprägt, dass sie sich auf sozialmedial vermittelte Subjektivitäten beziehen. Eine Umfassende Analyse der »Culture Wars« im englischsprachigen Internet bis zur Wahl Donald Trumps wurde von Angela Nagle vorgelegt.[03] Obwohl sich ihre Untersuchung hauptsächlich auf rassistische und neonazistische Mobilisierungen bezieht, spart sie auch die identitätspolitische Linke nicht aus. Ich werde mich im Folgenden wesentlich auf sie beziehen, da Entwicklungen aus dem

01 Vgl. L'Amour LaLove, Patsy; Die Schwule Gefahr. In: Beissreflexe, Berlin, 2018.

02 Vgl. Atta Boy: Für eine politisch unkorrekte Links-Linke, Bonn 2018, S. 8.

03 Vgl. Nagle, Angela: Kill all Normies, Washington 2017.

englischsprachigen Internet auch für den hiesigen Neomoralismus prägend sind.

Ausgangspunkt ihrer Untersuchung ist die These, dass sich im US-Amerikanischen Sozialliberalismus seit den Neunzehnhundertsiebzigern Transgression als Wert an sich etabliert habe. Das Überschreiten von Grenzen sei generell mit Subversion gleichgesetzt worden, wobei entkontextualisiert worden sei, wer warum gegen welche Normen verstößt. Diese Fixierung auf Transgression habe insbesondere die subkulturelle Linke lange definiert, es sei aber im Endeffekt ein historischer Zufall, dass zum Selbstzweck gewordene Grenzüberschreitungen mit widerständigen linken Politikformen assoziiert worden seien. Dies offenbare sich im gegenwärtigen politischen Einfluss rechter Internet Trolle. Diese bedienten sich ebenfalls der Ästhetik von Regelverstoß und Transgression, so wie dies früher die subkulturelle Linke getan hat, allerdings unter anderen Vorzeichen. Den Trollen geht es nicht darum, autoritäre und antiegalitäre Gesellschaftsformen herauszufordern, sondern eben diese zu etablieren.

„Die Einfachheit, mit der das Milieu der alt-right und der altlight heute transgressive Stile benutzen kann, demonstriert, wie oberflächlich und historisch zufällig die Assoziierung dieser Stile mit der sozialistischen Linken war."[04]

Eine Teilursache dafür ist in der in Teil 1 beschriebenen Konservierung des Anachronismus zu suchen. Wenn ökonomische Fragen als gelöst angesehen werden, etablieren sich Politikformen, die auf rein individuellen Widerstand gegen gesellschaftliche Zurichtung abzielen. Diese Zurichtung muss aber als primär Diskursive gedacht werden, da die materiellen Verhältnisse ja kein Problem mehr sein sollen. So findet sich bei Foucault die These, dass es eine diffuse Pastoralmacht gebe, die seit Jahrhunderten westliche Gesellschaften strukturiere.[05] In der Queertheory greift man diese Idee auf und nennt sie Heteronormative Matrix, der ebenfalls mit individueller Unangepasstheit zu begegnen sei. Wenn Transgression nun ein Wert an sich ist, entsteht ein Bedürfnis, eine Nachfrage, nach transgressiven Identitäten. Glücklicherweise ist der Kapitalismus ein System, das sich darauf versteht Bedürfnisse zu erzeugen und diese mit Waren zu befriedigen. Fast alle Waren für den Individualkonsum werden heute als Beitrag zur Identitätskonstruktion beworben, Selbstentwürfe werden schon seit Langem kulturindustriell bereitgestellt. Seit einiger Zeit hält die Kulturindustrie für Individuen mit dem Bedürfnis nach einer außergewöhnlichen Identität ein neues Angebot parat: die sozialen Medien. Wie in der letzten Ausgabe von TSVEYFL beschrieben, entwickeln sich in personalisierten sozialen Medien vermittelte Subjektivitäten. Die Menschen verdinglichen sich selbst zu Eigenschaftsbündeln, die auf ihren Profilen darstellbar sind. In dieser Verdinglichung liegt eine Verdoppelung, die vermittelte Subjektivitäten hervorbringt. Es sind zunehmend die darstellbaren Eigenschaftsbündel, die Adressat sozialer Apelle sind, eben die vermittelten Subjektivitäten, hinter denen die eigentliche Person zurücktritt. Da die personalisierten sozialen Medien strukturell eine marktförmige Umwelt nachstellen, werden diese vermittelten Subjektivitäten zu Konkurrentinnen in einem kompetitiven Aufmerk-

samkeitsmarkt.[06] Wo je individuelle Besonderheiten zum Maßstab der Emanzipation gemacht werden, sind diese sozialmedial vermittelten Subjektivitäten natürlich von besonderem Interesse, ermöglichen sie es doch, sich selbst als maximal unangepasst darzustellen, ohne jedoch mit dem tatsächlichen Normierungsdruck der ökonomischen Verhältnisse in Konflikt zu kommen. Angela Nagle legt dar, wie sich aus dieser kompetitiven Unangepasstheit auf einigen Plattformen eine repressive Gegen-Normativität entwickeln konnte. Auf verschiedenen Social Media Plattformen habe sich seit Anfang der Zehner Jahre eine neue Online-Kultur der nichtmaterialistischen Linken entwickelt.

„Die Hauptthemen dieser neuen Kultur waren Genderfluidität und geistige Un-gesundheit, körperliche Behinderungen, Race, kulturelle Identität und `Intersektionalität` - heute der akademische Standardbegriff für die Berücksichtigung verschiedener Variationen sich kreuzender Marginalisierungen und Unterdrückungen. Obwohl die Wurzeln dieses politischen Empfindens im akademischen Bereich und in der Aktivismuskultur zu finden sind, war ihr Durchbruch in den Mainstream [...] der Gipfelpunkt einer jahrelangen Online Entwicklung auf Tumblr, in Fan-Kulturen, auf älteren Plattformen wie Livejournal und einer Mischung sozialer Medien."[07] Diese neue Online Kultur sei so etwas wie die absurde Apotheose der liberalen Fixierung auf Chancengleichheit und Diversität gewesen, mit einer Politik, die sich auf Details und Graduierungen einer rapide wachsenden Zahl von Identitäten bezog. Ihr Ziel war nicht mehr die Beseitigung ökonomischer Zurichtung, sondern eine rein auf Virtualitäten und kulturelle Repräsentation gerichtete Politik der Diversität. Die auf diesen Plattformen sozialmedial entworfenen Subjektivitäten zeichnen sich aus durch die explizite Benennung von Marginalisierung und Verletzbarkeit. Man könnte meinen, dass dies eine positive Entwicklung sei: Immerhin könnte die Erkenntnis geteilten Unrechts dazu führen, dass sich solidarische Kollektive bilden, in denen man sich daran macht, die Effekte dieses Unrechts zu mildern oder es ganz zu beseitigen. Das wird allerdings durch zwei Faktoren verhindert: Zum einen müsste man, um Unrecht mit gegenseitiger Hilfe zu begegnen, sich auch Offline zusammenschließen. Das gelingt selten. Zum anderen ist Kollektivität in den sozialen Medien prinzipiell marktförmig. Echte Solidarität kann sich hier nur in Ausnahmefällen entwickeln, da prinzipiell alle permanent um Zuneigungswährungen konkurrieren. Zudem kann sich Solidarität erst durch die Konkretion wirklich bilden, während sie Online ein rein formelhaftes Gelöbnis bleiben muss. Es entwickelt sich eine regelrechte Konkurrenz um das knappe Gut Betroffenheit, zumal es einigen gelingt, ihr Aufmerksamkeitskapital aus den sozialen Me-

04 Nagle, Normies. Washington 2017 S.29 (Übersetzung Max Schnetker).

05 Foucault, Michel. Die analytische Philosophie der Politik. In: Michel Foucault, Schriften, Band 3, S. 691.

06 Vgl. Schnetker, Max Franz Johann: Herrschaft in Zeiten soziale Medien. In: Tsveyfl 1/2017 S. 92.

07 Nagle, Normies, S.69 (Übersetzung Max Schnetker).

dien als Karriere-Booster zu verwenden.[08] In dieser Konkurrenzsituation entwickelten sich die Praktiken von Denunziation und diskursiver Gewalt, die für den Neomoralismus so bezeichnend sind. Statt von Solidarität bestimmten Formen kollektiven Handelns angesichts von gesellschaftlichem Unrecht, entwickelte sich ein Klima permanenter gegenseitiger Überwachung, demonstrativer »Wokeness« und organisierten Mobbings. Mark Fisher, einer der frühesten Kritiker dieser Online Kultur, bezeichnete sie in einem 2013 erschienenen Essay als das »Vampire Castle«.

„Das Vampire Castle ist darauf spezialisiert, Schuldgefühle zu verbreiten. Es wird getrieben vom Verlangen eines Priesters zu exkommunizieren und zu verdammen, vom Verlangen eines akademischen Pedanten der erste zu sein, der einen Fehler bemerkt und vom Verlangen eines Hipsters zur In-Group zu gehören. Die Gefahr dabei, das Vampire Castle anzugreifen, liegt darin, dass es so aussehen kann – und es wird alles dafür tun diesen Eindruck zu verstärken – ,als würde man die Kämpfe gegen Rassismus, Sexismus und Heterosexismus angreifen. Aber, weit davon entfernt, der einzig legitime Ausdruck dieser Kämpfe zu sein, ist das Vampire Castle am besten als bourgeois-liberale Perversion und Aneignung der Energie dieser Kämpfe zu verstehen. Das Vampire Castle wurde in dem Moment geboren, als aus dem Kampf sich von identitären Kategorien zu emanzipieren ein Streben nach Anerkennung von »Identitäten« durch das bourgeoise große Andere wurde."[09]

Es nimmt nicht wunder, dass Politikkonzepte, die sich primär auf Repräsentation und Identität beziehen, mit den sozialen Medien historisch zusammenlaufen. Es ist allerdings interessant, wie diese Politikkonzepte durch die sozialen Medien transformiert wurden: Aus dem Aufruf zur Unangepasstheit wurde in den Identitätsmärkten der sozialen Medien ein Kanon von Regeln, deren Einhaltung durch eine permanente gegenseitige Überwachung sichergestellt wird. Als Potenzial war dieses dialektische Umschlagen bereits angelegt: wenn man an eine Pastoralmacht oder eine heteronormative Matrix glaubt, so liegt der Gedanke nahe, eine Gegennormativität zu entwerfen, die diese negieren soll. In den sozialen Medien wurde dieses Potenzial schließlich realisiert.

Der Anachronismus, auf dem die identitätspolitische Linke basiert, impliziert immer schon Virtualität. Wie zu Anfang ausgeführt, bedingt er ein Handeln, das an der Realität vorbeigeht. Die vermittelten Subjektivitäten der sozialen Medien ermöglichen es scheinbar, diese Virtualität zu leben. Sie machen ein Wirkungsfeld auf, in dem das an der Realität vorbeigehende Handeln seinen Gegenstand findet und sich entfalten kann. Denn in den sozialen Medien sind ökonomische Verhältnisse nicht spürbar und Sichtbarkeit ist hier das einzige was zählt. Die von anachronistischer Theorie hervorgebrachte Virtualität einer Welt, in der wir uns nur noch mit Identität befassen müssen, weil die ökonomischen Fragen gelöst sind, kann hier als Farce reinszeniert werden. Die Tatsache, dass Personen verkörpert sind und die materiellen Aspekte von Unterdrückung, treten hinter diesem Schauspiel zurück. Der Regelungs- und Kontrollapparat der sozialmedialen Identitätspolitik hat nicht zuletzt auch die Aufgabe, diese Wahrheit zu verdecken. Ursprünglich bezog sich

die Idee des Kampfes gegen Marginalisierung auf die Unsichtbaren der Gesellschaft: die Armen, Alten, Kranken, Verrückten und Eingesperrten. Schon früher wäre die Frage zu stellen gewesen, ob ihr Problem nicht doch auch ein ökonomisches sei und nicht nur eines der Sichtbarkeit. Diese Situation hat sich allerdings seit dem Aufkommen der sozialen Medien noch einmal transformiert. Denn nun gelingt das Kunststück, auf der einen Seite einen konstanten Kampf für Sichtbarkeit zu führen, auf der anderen Seite aber die Unsichtbaren weiter unsichtbar zu halten. Denn die sozialen Medien liefern ein neues Set synthetischer Identitäten, mit ab Werk eingebauter demonstrativer Marginalisierung, für deren Sichtbarkeit gekämpft werden kann, ohne Gefahr zu laufen, dass dieser Kampf je an ein Ziel geführt wird. Die Überflüssigen bleiben unsichtbar in ihren Wohngettos, die Alten fixiert in ihren Betten und die chronisch Kranken ruhiggestellt, alldieweil befasst man sich mit den Befindlichkeiten junger Kleinbürger. Man ist nämlich neuerdings non-binary, oder doch mindestens genderqueer. Oder zumindest das Profil ist es. Früher wäre man vielleicht Gothic gewesen.

Noch die simpelsten feministischen Erkenntnisse werden durch das Schauspiel der vermittelten Subjektivitäten verdrängt. Eigentlich war mal klar, dass Sex und Gender keiner einzigen Person den stereotypen Idealbildern entspricht. Heute ist diese Alltäglichkeit eine Ware auf dem Markt der Identitäten.

Die Mobbing-Bubble

Die im *Teil 1* beschriebene Fusion von poststrukuralistischer Theorie und Neoliberalismus hatte noch eine konkrete Utopie formuliert, die in der neomoralistischen Praxis nicht mehr präsent ist. Stattdessen existieren nun eine Reihe von regulativen Praktiken, die sich von ihrer ursprünglichen Rolle als Mittel zur Erreichung eines bestimmten sozialen Zieles gelöst haben und deren Erhalt und Durchsetzung nun Selbstzweck ist. Die von anachronistischer Theorie und sozialen Medien hervorgebrachte Virtualität wird eigentlich durch die Aktualität der ihr nicht entsprechenden Welt negiert. Ihr Erhalt macht eine permanente Regulierung des sozialen Nahraums notwendig, die bestimmt, was gesagt werden kann und was nicht. In einem Prozess, der an *Des Kaisers neue Kleider* erinnert, werden kollektive Wahrnehmungen durch sozialen Zwang hergestellt. Es geht nicht mehr darum Verhältnisse umzuwerfen, die nicht zum Menschen passen, es geht nun darum die Individuen durch permanente Drangsalierung den Erfordernissen der Virtualität anzupassen. Die Vermittlung dieser Praxis ohne Theorie erfolgt in erster Linie über die sozialen Medien, und nicht mehr durch die Lektüre politische und philosophischer Werke. Exemplarisch steht hierfür die These des »Privilegs« und die daran angeschlossenen Praktiken. Zwar lässt sich die Entstehung des Konzeptes auf den Aufsatz *Unpacking the in-*

08 Vgl. Nagle, Normies S. 77.

09 Vgl. Fisher, Mark: Exiting the Vampire Castle, 24.07.2013 (Übersetzung Max Schnetker). Online unter: https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/mark-fisher/exiting-vampire-castle (abgerufen am 07.08.2018).

visible Knapsack[10] zurückverfolgen, begriffen werden muss die Privilegien-Theorie allerdings weitestgehend als Internet-Phänomen. Insbesondere die Praxis des »Privilegienchecks«, also das Bekenntnis zur eigenen Komplizenschaft ist auf die diskursiven Praktiken auf Plattformen wie Facebook und Tumblr zurückzuführen. In die diskursive Struktur der sozialen Medien sowie die von ihnen vorgegebenen Möglichkeiten vermittelter Subjektivierung sind aber die Grundlagen neoliberaler Gesellschaftsvorstellungen bereits eingeschrieben. Digital vermittelt konnten sich die Normen des Moralismus von poststrukturalistischer Theorie emanzipieren und werden mitunter gegen diese gewendet. Das folgt häufig schon ganz allein daraus, dass die Neomoralistin im Allgemeinen Theoriefeindin ist und Ambiguitäten sehr schlecht aushält. In dieser unbedingten Forderung nach Eindeutigkeit und Bekenntnis richtet sich der Neomoralismus schließlich auch gegen jene Theorie, die an der Setzung seiner Grundanliegen ihren Anteil hatte. Exemplarisch dargestellt wird dies in einem Interview einer Musikjournalistin mit dem Rapper Prezident:

> **„Was sind denn für dich imaginierte Probleme?**
> Mit Foucault ist ja die Idee der Historizität …
>
> **Nee, ich möchte das jetzt ganz konkret von dir wissen. Ich weiß, dass du schlau bist, und ich weiß, dass du viele Bücher gelesen hast, und ich weiß, dass du sehr lange studiert hast. Ich will wissen, worauf du Bezug nimmst, wenn du von Dingen redest, die Leute sich angeblich aus Langeweile ausdenken, obwohl Menschen ganz real von Rassismus, Sexismus oder Homophobie betroffen sind.**
> Da ich die ganzen Sachen ja recht konstruktivistisch angehe, gibt es keine konkreten Probleme, alles existiert nur in einem bestimmten Kontext. Und ich spiele mit diesen Kontexten.“[11]

Prezident hatte einige Songs veröffentlicht, die die Grunddogmen des Neomoralismus herausfordern, gepaart mit einer Ästhetik, die an rechte Bewegungen angelehnt ist. Diese Inszenierung als Jonathan Meese des Rap hat dann, obwohl künstlerisch nicht besonders originell, ihre Wirkung auf das neomoralistisch geprägte Milieu des Jugendkulturjournalismus nicht verfehlt. Der Versuch einer Journalistin, den Rapper zur Rede zu stellen und zu einem Bekenntnis zu zwingen, brachte den oben wiedergegebenen Austausch hervor. Auffällig ist, dass Foucault, auf den man das Projekt einer Sichtbarmachung der an den Rand gedrängten der Gesellschaft wesentlich zurückverfolgen kann, hier als Kronzeuge gegen eben dieses Projekt angeführt werden kann. Dabei ist zu beobachten, dass der ursprünglich offene Begriff der Marginalisierung zwischenzeitlich zu einem rigiden Raster geronnen ist. Diejenigen, die keine Stimme haben, eben weil sie keine kollektive Identität haben, die Armen, Obdachlosen, Behinderten, Häßlichen und im ganz allgemeinen Unhippen, bleiben unsichtbar. Der neoliberale Angriff auf jede kollektive Fürsorge, der auch unter der Fahne ihrer Befreiung geführt wurde, hat ihre Lage nicht verbessert, sondern endgültig ins Men-

schenunwürdige gestoßen. Während die Gesellschaft der schwarzen Null entschieden hat, die einen im Mittelmeer ersaufen, und die anderen in ihrer eigenen Scheiße verrecken zu lassen, interessiert sich die neomoralistische Rapjournalistin von heute für die Rassismuserfahrungen von Bushido. Mal abgesehen davon, dass diese als Gegenstand emanzipatorischer Kämpfe ungefähr so relevant sind wie die Ausgrenzungserfahrungen von Neonazis, und dass des Weiteren jede ernst gemeinte Befreiung auch organisierte Verteidigung gegen solche Feinde der Freiheit beinhalten muss, beteiligt man sich hier an der Verschleierung von Unterdrückung. Eben, indem man bestimmte Ausgrenzungspraktiken als „ganz real" und damit über jeder Reflexion und jedem theoretischen Zugang stehend gesetzt haben will, irrealisiert man sie. Sie werden damit zu abstrakten Dogmen, nicht mehr gewonnen aus der Anschauung der konkreten Situation, sondern hypostasiert als das Raster, in das sich die Situation einzupassen hat. Nun kann man natürlich fragen, was dieser Ausflug in den Musikjournalismus soll, immerhin sollte es hier ja vor allem um die Praktiken anarchistischer Projekte gehen. Aber auch in diesen begegnet einer immer wieder genau jene argumentative Figur, die in dem oben zitierten Interview wiedergegeben ist. Fragen nach dem theoretischen Hintergrund von in der Szene gängigen Handlungsnormen werden damit abgebügelt, dass man jetzt etwas tun müsse und keine Zeit für langes Rumüberlegen habe.

Der Rasenmäher Mann

Die Plattformen der sozialen Medien zeichnen sich nicht nur dadurch aus, dass sie virtuelle Räume anbieten, in denen Spiele um Identität gespielt werden. Sie finden statt auf Geräten, die ganz konkret als Konditionierungsmaschinen entworfen sind. Ein Großteil der vermittelten Subjektbildung, aus welcher linke Identitätspolitiken ihren Gegenstand ziehen, findet statt in einer technologischen Umwelt, die nach behavioristischen Reiz-Reaktions Schemata entworfen ist.[12] Die angebotenen Identitätsspiele sind nur der Köder, der die Nutzer anlockt und an die Netzwerke bindet. Denn die Ware ist der Nutzer selbst sowie seine Aufmerksamkeit, derer sich die Social Media Konzerne bemächtigen.[13] Der Gebrauchswert der Netzwerke liegt darin, dass sie ihren Nutzern bestimmte Gewohnheiten antrainieren und diese fixieren. Die vermittelten Subjekte werden auf doppelte Weise technologisch adressiert: Auf der einen Seite steht das Profil, das an Aufmerksamkeitsmärkten um Zuneingungswährungen konkurriert und über das durch Konsum Identitäten aufgebaut werden können.[14] Es erfährt ständig neue Angebote zu exemplarischem Kon-

10 Vgl. McIntosh, Peggy, Unpacking the invisible Knapsack In: Peace and Freedom Magazine, 6/1989, S. 10.

11 Ludwig, Lisa: Prezident im Interview. In: Noisey 20.07.2018. https://noisey.vice.com/de/article/8xbq7p/prezident-im-interview-troll-rap-aus-der-rechts-intellektuellen-kommentarspalte (abgerufen am 19.08.2018).

12 Vgl. Eyal, Nir, Hooked, München 2016, S. 14 f.

13 Vgl. Williams, James: Stand out of our Light, Cambridge 2018, S. 26ff.

14 Vgl. Schnetker, Max Franz Johann: Herrschaft in Zeiten soziale Medien. In: Tsveyfl 1/2017, S. 91.

sum und oberflächlichen Bekenntnisses. Hinter den Profilen zurück tritt der Mensch als Körperwesen, auf den Kommunikationstechnologien wie das Smartphone Konditionierungstechniken anwenden, die in jahrzehntelanger Forschung an Ratten entwickelt wurden. Von den Herstellern dieser Technologien und den Programmierern der Apps, die auf ihnen laufen, wird die Nutzerin also wie eine Ratte adressiert, die es mithilfe von Belohnung und Strafe auf bestimmte Verhaltensweisen zu konditionieren gilt. Dabei sollen Autonomie und Rationalität der Person möglichst umgangen werden, die Beeinflussung soll auf der Ebene konditionierbarer Reflexe geschehen. Es verwundert also nicht, dass der aggressive Umgangsstil, der online normalisiert wurde, in offline Gemeinschaften überschwappt. Die Neomoralistinnen, die man heute in linken Räumen antrifft, haben sich die Praktiken gegenseitiger Denunziation und Überwachung in tausenden Stunden am Smartphone antrainiert. Oft halten sie dieses Verhalten für den selbstverständlichen Weg soziale Veränderungen zu erreichen, da ihr Denken schon völlig von der Sozialisation in digitalen Rattenkäfigen geprägt ist.

Diese Spaltung in eine in virtuellen Räumen stattfindende Identitätskonstruktion und eine immer enger technologisch zugerichtete Körperlichkeit bildet eine Dichotomie, die für den Neomoralismus konstitutiv ist. Darüber erklärt sich auch, warum das Verhalten seiner Anhängerinnen so verdächtig oft an radikale Christinnen erinnert.

Das ärgerliche an Ideologien und Einstellungsmustern, die sich aus gesellschaftlichen Strukturen ergeben ist, dass sie ziemlich hartnäckig sind. Sie entstehen immer wieder neu, wenn die Strukturen, in denen sich die Individuen befinden, dieselben bleiben. Das ist eigentlich eine der Grundannahmen linker Politik, es scheint aber manchen Leuten trotzdem unklar zu sein. Ein psychisches Moment, dass sich als Konsequenz aus dem Leben in einer arbeitsteiligen Gesellschaft immer wieder reproduziert, ist die generelle Ablehnung von Körperlichkeit. Denn die abstrakten gesellschaftlichen Kräfte, denen jede Einzelne ausgeliefert ist, entfalten ihre Gewalt immer erst an der je individuell erlebten körperlichen Existenz. Das zu erkennen und zu problematisieren war eigentlich eine der Leistungen von Foucaults philosophischem Werk. Die Virtualität, die aus seiner anachronistischen Rezeption erwächst, wird heute aber gegen genau diese Erkenntnis gewendet. So haben die durch das Internet vermittelten Identitätspolitiken heute den Effekt, die unmittelbar körperliche Komponente von Herrschaft zu verschleiern.

Gerade dort, wo das Verhältnis von Körper und Geist als Dichotomie erlebt wird, wird der Körper für die erfahrene Erniedrigung und Unterdrückung verantwortlich gemacht. Die Antwort darauf ist so alt wie die organisierte Religion. Sie liegt in der Überwindung des Körpers durch Transzendenz. Meist wird diese Transzendenz auf einen Zeitpunkt nach dem Tod verschoben, in einigen Glaubenssystemen soll sie durch bestimmte Praktiken auch in diesem Leben erreichbar sein. Um diese Transzendenz zu erreichen, muss üblicherweise ein Leben nach bestimmten Tugend und Moralregeln geführt werden, von denen viele mit einer Ablehnung von Körperlichkeit und sinnlichem Erleben zusammenhängen. Diese Tugend-

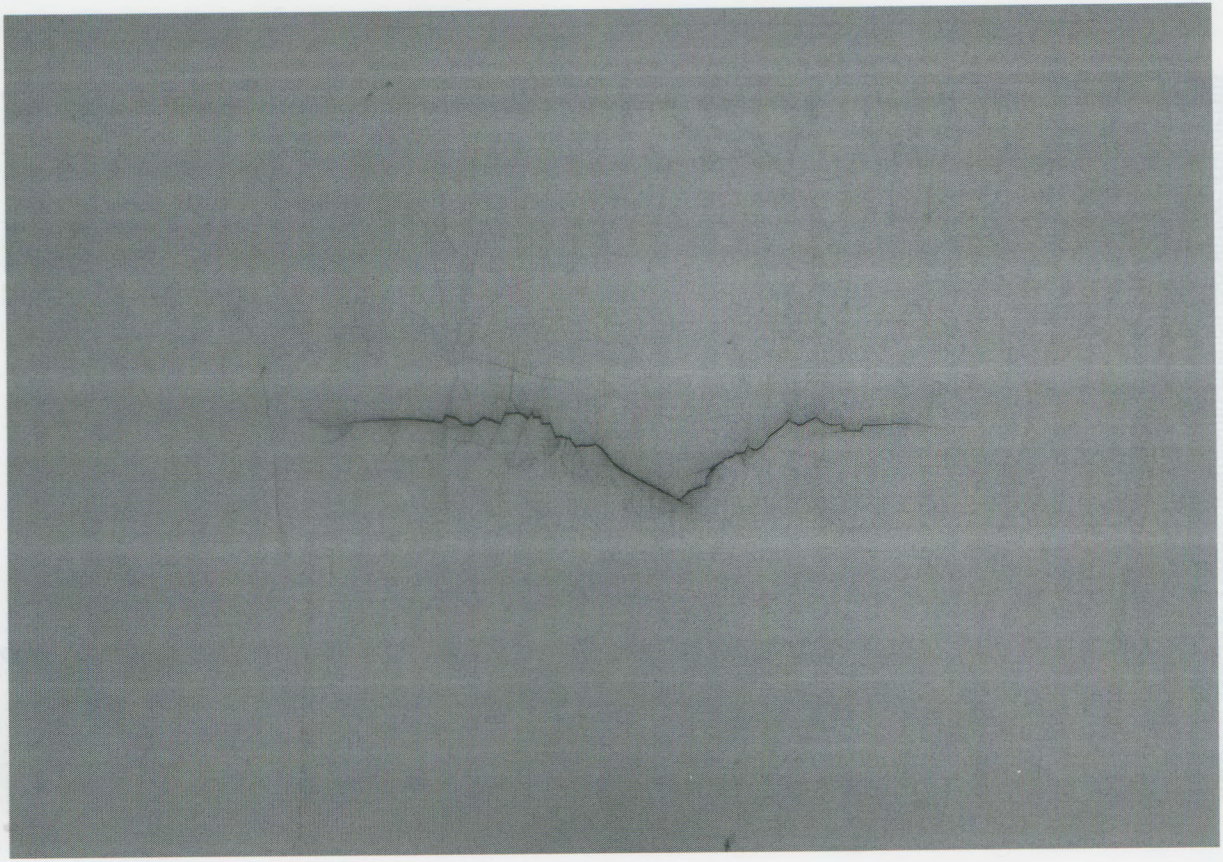
vorstellungen sind eine der Grundlagen für den Frauenhass vom Vatikanstaat bis Mekka. Denn in jeder patriarchalen Gesellschaft meint Körperlichkeit immer zuerst die Körper von Frauen. Auf dem Weg zur falschen Transzendenz sind Frauen das größte Hindernis. Deshalb müssen sie kontrolliert, gemaßregelt und im Zweifelsfall vernichtet werden. Der Kampf der Neomoralistinnen ist nun, ganz ähnlich wie der Kampf der religiösen Moralistinnen, ein Kampf gegen Körper. Das äußert sich nicht zuletzt in dem Bilderverbot gegen Darstellungen oder Erwähnungen weiblicher Körperteile, das heute in vielen AZ's unter dem Banner der Bekämpfung von Biologismen Einzug gehalten hat.

Es besteht ja eigentlich eine permanente Spannung: Auf der einen Seite steht der in Virtualität überführte Anachronismus, in dem man sich immer neue marginale Identitäten entwirft, die zugleich auch die letzte Wahrheit über die eigene Person ausdrücken sollen. Auf der anderen Seite die Materialität, in der man mit einem nicht fungiblen Körper ausgestattet ist, der darüber hinaus auch noch den Wirkungsort von Herrschaft liefert. Neomoralismus ist der Kampf darum, diese Spannung zu verdrängen, indem man die eigene Körperlichkeit negiert. Hier spielen Schutzraumdiskurse eine zunehmend wichtige Rolle: Ursprünglich bezieht sich dieses Konzept auf therapeutische Räume, in denen Betroffene von Gewalt und Unterdrückung über diese reden können. Neomoralistinnen hingegen entwerfen Schutzräume als nicht virtuelle Orte, in denen die Personen dennoch das Recht haben, von der eigenen Materialität nichts wissen zu wollen. Zugleich fordern sie das Konzept zu universalisieren. Es geht nicht mehr um spezielle therapeutische Räume zur Traumaverarbeitung, möglichst jeder Ort soll ein Schutzraum sein, an dem alles, was nicht der Virtualität entspricht, verdrängt werden kann. Schlussendlich ist das Ganze nur wieder eine Neuauflage des alten christlichen Traumes, sich von seinem Körper zu befreien.

Wenn es nun darum geht, diese Verdrängungsleistung aufrecht zu erhalten, wird Dr. Jekyll endgültig zu Mr. Hyde. Denn es darf auf keinen Fall ausgesprochen werden, dass Menschen mehr sind als ein Verkehrsknotenpunkt aus Race, Gender und sonstigen Kategorien. Solche Äußerungen müssen mit aller Macht bekämpft werden, sonst bräche das ganze Verdrängungskonstrukt zusammen. Dann müsste man sich wieder damit beschäftigen, dass man ein verletzliches Körperwesen ist, ausgeliefert an gesellschaftliche Verhältnisse, in denen das eigene Wohlergehen nachrangig ist. Dann stünde man wieder vor der unmöglich scheinenden Aufgabe, diese Verhältnisse umzuwerfen. Das jedoch macht Angst. Da richtet man die Aggression doch lieber nach innen, auf das Gegenüber, anstatt sie nach außen zu tragen.

> „Pseudoindividualität wird für die Erfassung und Entgiftung der Tragik vorausgesetzt: nur dadurch, daß die Individuen gar keine sind, sondern bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen, ist es möglich, sie bruchlos in die Allgemeinheit zurückzunehmen."[15]

15 Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2010, S. 164.



Für etwas Besseres als Identität – Ein Interview Atta Boy

Im Juni 2018 haben wir die *Streitschrift für eine politisch unkorrekte Links-Linke* von Atta Boy als Broschüre der *Edition Tsveyfl* veröffentlicht. Aus Platzgründen konnte der Text nicht in dieser Ausgabe erscheinen, stattdessen haben wir per Mail ein ausführliches Interview mit Atta Boy geführt, in dem Hintergründe erläutert und auf einige Punkte noch tiefer eingegangen wird. Die Broschüre kostet 2,50€ und lässt sich über das Syndikat-A beziehen.

Erzähl uns doch eingangs ein wenig über Dich, Deinen politischen Hintergrund und wie du dazu gekommen bist, die Streitschrift zu verfassen.

Ich kann gerne etwas über die affektiven Hintergründe und konkreten lebenstechnischen Beweggründe erzählen. Weniger gerne werde ich hier irgendwelche Labels bedienen, die mich und meinen politischen Hintergrund und damit den Text zum schnellen Einkasteln und der oberflächlichen Beurteilung bereit stellen. Ich habe dem Text bewusst viele Facetten und Codes eingeschrieben, die seine Einordnung auch für mich alles andere als klar machen. Vielleicht müsste er am ehestens in die Tradition avantgardistischer linksradikaler Manifeste wie der Situationistischen Internationalen oder radikaler feministischer Pamphlete wie dem S.C.U.M *Manifesto* von *Valerie Solanas* eingeordnet werden. Vielleicht ist er auch Ausdruck einer anti-akademischen Wissenspsychose, die konsequent disziplinäre Scheuklappen, etablierte kanonische Ordnungen und theoretische Richtungskämpfe unterlaufen muss, sich aber damit in die Nähe des Abgrundes, des Wahnsinn begibt. Jedenfalls will ich dieses Schillern nicht nachträglich wegnehmen. Manchmal müssen wir um zu be-greifen erst mal etwas ent-fassen. Das wäre, jedenfalls retrospektiv beschrieben, die untergründige Methode des Textes. Freilich ist das ein gänzlich anderer Vorgang als jener der Dekonstruktion, da es mir ja vor allem um ein sinnvolles wieder Zusammensetzen, um ein Reparieren und gleichzeitiges Voranschreiten geht. Wenn man so will um eine Dialektik von Reparation und Fortschritt: Wiedergutmachung, bei gleichzeitigem Weitergehen, statt identitätspolitischem Verweilen im Schmerz (siehe dazu den erhellenden Essay von *Wendy Brown: Wounded Injouries*). Es ist eine Re-Aktualisierung der Idee des Fortschritts notwendig und damit die Wiederkehr linker Zuwendung zur Geschichte als Aufgabe einer menschlich zu gestaltenden Umwelt (dazu aktuell *Thomas Seibert: Zur Ökologie der Existenz*). Das wäre meiner vorläufigen Meinung, die ich allerdings noch nirgends weiter ausgeführt habe, auch eine sehr vernünftige aktualisierte Version eines kommunistischen Begehrens, das an Perspektive über die konkreten Beziehungsweisen (siehe *Bini Adamzack: Beziehungsweise Revolution*) hinausgeht.

Jedenfalls hatte ich den Text im Winter 2016 begonnen, nachdem zuerst der rechtsextreme Norbert Hofer im zweiten Wahlgang der öster-

reichischen Bundespräsidentschaft knapp unterlegen war, die Situation sich aber alles andere als ein Erfolg anfühlte, weil trotz eines Schulterschlusses vieler bürgerlicher, liberaler und linker Kräfte der FPÖ-Kandidat alleine immer noch 46,2 Prozent der Stimmen bekommen hatte. Kurz darauf hatte sich Donald Trump, trotz prozentual kleinerem Stimmenanteil, gegen Hillary Clinton durchgesetzt und damit riesige globale Schockwellen evoziert. In jener Zeit hatte ich bereits seit einigen Monaten an einer relevanten und schlüssigen Fragestellung für ein Doktorat in Bereich Queer-Studies und Politischer Philosophie gesucht. Wie bereits im Herbst 2015 (nach dem „Sommer der Migration"), als ich auf der Akademie der Bildenden Künste Wien eine umfassende Abschlussarbeit über die Kritik an heteronormativer Männlichkeit gerade fertig geschrieben hatte, fühlte ich mich erneut von der gesellschaftlichen Entwicklung überrollt. Ich fühlte mich mit meinen Auseinandersetzungen erneut, nur noch viel ohnmächtiger, wie zur falschen Zeit am falschen Ort. Ich hatte mich drei Jahre lang für den akademischen Betrieb ohne nachhaltige Erfolge diszipliniert und schlitterte recht bald nach diesen Ereignissen sowie einigen persönlichen Umbrüchen in eine veritable Krise – also in einen Wendepunkt meiner persönlichen Geschichte – ,deren trotzige Ausgeburt diese Streitschrift darstellt. Sie ist gewissermaßen auch eine Abrechnung mit meinen zuvor gehegten Phantasien, Praktiken, theoretischen Bezügen, allerdings, und das halt ich für zentral, nicht ohne die Empathie ihnen gegenüber zu verlieren und einen Teil davon retten zu wollen. Der Text war, das wurde mir erst mit dem Schreiben immer mehr selbst bewusst, der Ausbruch aus einem durch und durch links-akademisch geprägten Wissensmilieu.

Anstatt von einem fragwürdigen akademischen Exzellenzförderprogramm oder ähnlichem isoliert und in Bibliotheken abgekapselt irgendeiner Forschung nachzugehen, verdinge ich mich momentan übrigens als Radbote für einen großen Luxussupermarkt. Ich bekomme aus nächster Nähe mit, wie diese graußlichen Snobs, upperclass Bohemians, in xter Generation reich Geborenen oder durch Opportunismus und Seelenlosigkeit zu Geld Gekommen, vielen Zumutungen des Alltags entgehen können, indem sie andere Leute für sich arbeiten lassen. Es rückt Proportionen zurecht und zwar über einen Rahmen, der die Verteilung von und Teilhabe an gesellschaftlichem Reichtum im Fokus hat. Der Boden dieser bornierten Freiheit der Reichen ist freilich von Gold gepflastert unter dem andere Menschen erdrückt werden. Es ist keine »schöne« Freiheit, denn entweder sie stumpft die meisten Menschen ab, macht sie herrisch, selbstgerecht, heuchlerisch oder schlicht erbärmlich. Das aus nächster Nähe mitzubekommen, ist erhellend, wie es mich gleichermaßen mit Hass und Ekel erfüllt.

Was würdest Du an der Streitschrift als spezifisch österreichisch bezeichnen und was lässt sich Deiner Meinung nach auch auf Deutschland übertragen?

Nun ja, als erstes fällt wohl der Aneignungsversuch des Diffamierungsbegriff „Links-Linke" ins Wasser, den es in Deutschland anscheinend gar nicht gibt. Damit ist die Schlagkräftigkeit des konkreten Wordings in bundesdeutschen Kontexten erst einmal weg. Fraglich bleibt, ob ohne diese Kombination eine sinnvolle Umdeutung von »politisch unkorrekt« überhaupt möglich ist. Dem Begriff »Gutmensch« bin ich ja ganz bewusst aus dem Weg gegangen, da seiner moralisch erhabenen Konnotation einfach nicht beizukommen ist. Genau dies wäre allerdings nicht nur ein wichtiger Gestus, sondern meiner Meinung nach einer der zentralen Eckpfeiler für eine radikale linke Erneuerung. Bevor ich damit aber schon in Eure nächste Frage überleite, weiter zu den Unterschieden und Übertragungsmöglichkeiten. Ich denke, dass sich linksradikale und identitäts- oder kulturpolitische, sub- und gegenkulturelle Szenen in Österreich und Deutschland wenig an Form und Funktion (oft vielleicht nicht einmal an Inhalt und Begehren) unterscheiden. Den Rückzug in möglichst homogene Milieus mit Tendenz zur weiteren Abkapselung, das Hochhalten der eigenen spezifisch codierten kulturellen Codes in Räumen unterschiedlicher Provenienz sowie das Verlernen von gegenseitiger Solidarität und innerlinker Streitkompetenz und Dialogfähigkeit, sehe ich als gemeinsames Phänomen. Auch das Aufgehen in universitär geleiteten Debatten oder dort, wo es nicht passiert ist, die große Nähe und Affinität der radikalen Linken zu akademischen Wissensfeldern ist sicher eine wichtige Parallele des Scheitern. Alle Formen der einstigen politischen Avantgarde der Neuen Linken sind heute historisch überholt und entwertet. Das heißt nicht, dass sie als Lebensformen und -welten nichts mehr taugen, aber dass sie als Motor sozialer Veränderung ausgedient haben.

Im Scheitern der Linken gibt es definitiv nationale Unterschiede, und das macht andere Nuancen und Herausforderungen auf. In Deutschland spielt die Teilung und Wiedervereinigung, denke ich, eine sehr wichtige und spezifische Rolle, um den Aufstieg der AfD zu verstehen und dagegen Handlungsfähig zu werden. In Österreich war hingegen die strukturelle Schwäche der Linken immer sehr präsent (vielleicht abgesehen von der durchaus progressiven Kreisky-Ära der 1970er, bei all ihren eigenen Widerlichkeiten, die im nostalgischen Nachruf auf den »großen Modernisierer« nicht mehr aufscheinen). Hierzulande war die Fallhöhe also nie sehr hoch, das ist vielleicht einer der größten Unterschiede, die sich regional natürlich nochmals ganz anders gestalten. Andererseits hat sich die gegenwärtige Niederlage der Linken im Kampf um gesellschaftliche Deutungsmacht durch die Vorreiterrolle der FPÖ in Österreich deutlich früher abgezeichnet und ist momentan drastischer ausgefallen. In Deutschland der Tugendterror des Rechten Anstandes, flankiert von den Interessen der G'stopften, noch nicht derart dicht die höchsten Ämter der Regierung erklommen, der Wechsel der Hegemonie ist also noch umkämpft, die Lage ist noch etwas offener als in Österreich, auch wenn nach aktuellen Umfragen der Trend Richtung österreichische Verhältnisse geht. Auch die Rolle von Katholizismus, der in Österreich gerade am Land immer noch sehr dominant ist, versus Protestantismus, der in Deutschland prägend ist, macht sicherlich Unterschiede auf, gerade in der Frage

nach regionalen linken Moralismen.

Mehr will und kann ich diese Frage nicht beantworten, denn ich habe keine Ahnung, welche (un-)möglichen Schlussfolgerungen überhaupt aus meinem Text gezogen werden können, geschweige denn, wie er sich mit unterschiedlichen, spezifischen Erfahrungen verbindet oder eben auch nicht. Aber ich hoffe natürlich darauf, mit dem Text auch ganz unterschiedliche Resonanzräume zu erzeugen und verschiedene Kontexte zu berühren.

Um etwas mehr auf den Inhalt einzugehen: Gibt es gegenwärtig einen linken Moralismus und wenn ja, weist dieser Gemeinsamkeiten mit traditionellen und rechten Moralismen auf?

Den ersten Teil der Frage würde ich auf jeden Fall mit einem Ja beantworten. Der Unterschied zu rechten Moralvorstellungen wäre wohl die Frage nach der Bedeutung von Wissen, Intellektualität und »Weltoffenheit«. Okay, wie führe ich das nun weiter aus? Vielleicht über ein sehr plakatives Beispiel: „Bio macht schön" ist auf Taschen zu lesen, die von den österreichischen Grünen massenhaft verteilt wurden. Eine links-liberale/alternative Partei, die aus einer kämpfenden, sozialen Bewegung entstanden war, führt also die politische Auseinandersetzung über Ökologie und Nachhaltigkeit in das Feld des individuellen Konsums von Lebensmitteln und belohnt individuell »ethische« Kaufentscheidung mit der allgemein ästhetischen Aufwertung »Schönheit«. Schönheit macht den Kontrast zu Hässlichkeit auf, und diese Pole sind in christlich geprägten Ländern bekanntlich mit Gut und Böse konnotiert. Und schwupps sind wir auf dem Feld der Moral in Kombination mit einer neoliberalen Anti-Gesellschaftsideologie. Statt gesamt-gesellschaftlicher Gestaltung und Planung über Regulierung von Industrienormen, Anbauformen etc., zieht sich Politik auf die Propagierung von Normen und Marketing zurück. Damit liegt einerseits schon die Parallele zwischen zeitgenössischen linken Moralismen, der kapitalistischen Marktlogik und dem neoliberalen Credo „there is no such thing as society" auf dem Tisch und anderseits der Unterschied zur rechten Logik von Moral, die nach dem Souveränitätsprinzip funktioniert. Um es zu wiederholen, ich definiere an dieser Stelle völlig laienhaft (aber jetzt ehrlich, wer braucht schon akademische Philosophie) Moral als die Verschaltung des persönlichen Bereichs der Ethik mit einem allgemeinen Bereich der Ästhetik, der wiederum manichäisch aufgespalten ist, indem strikt zwischen Gut und Böse unterschieden wird. Zeitgenössische linke und rechte Spielarten unterscheiden sich dabei in den Vergesellschaftungs- und Durchsetzungsprinzipien ihrer Moralismen. Die Linke folgt dem Prinzip des Marktes und der Wahlfreiheit, ist also auf diesem Gebiet völlig (neo-)liberal geworden, während die Rechte in der Durchsetzung an Tugendterror und Propagierung von oben festhält und ihre Normen gerne auch mit Gewalt und einer direkten Sanktionierung der Körper durchsetzt. Um nun ein provokantes Beispiel anzuführen: Auf den Seebrücke-Demonstrationen, die ich symbolisch sehr, sehr

wichtig finde und deswegen in Wien auch auf der Straße war, ist kaum die Rede von globalen Ausbeutungsketten, Arbeitsmärkten, Brain-Drain, von Neo-Kolonialismus, von Menschenhandel und der neu entstandenen Sklaverei die Rede. Dafür gab es umso mehr Appelle an die Menschlichkeit, an Anstand und Moral. In Angesicht der Grindigkeit eines Kurz, eines Salvinis, eines Orbans, die Geflüchtete aus Kriegsgebieten nicht unterstützen wollen, verständlich, aber kann das allein (radikal) linke Politik sein? Aber ist Merkel mit ihren Türkei-Deals bei gleichzeitigem (europäischem) Exportwirtschaftsterror und heimischen Niedriglohnsektor wirklich so viel besser? Offene Grenzen in einer Welt wie dieser hieße unterm Strich allein die Ausweitung des Prinzip des freien (Arbeits-)Marktes und damit einer krassen Verschärfung von Konkurrenz und strategische Vorteile für Konzerne und Unternehmen.

Insofern revidiere ich meine erste Antwort. Nein, es gibt gegenwärtig keinen linken Moralismus, denn dieser hat sich im Kern als (neo-)liberal herausgestellt. Aber wenn ich nun auf die oben angeführte These von Intellektualität, Wissen und »Weltoffenheit« als mögliches Unterscheidungskriterium zurückkomme, muss ich auch diese Feststellung nochmals umschreiben. Zeitgenössisch linker und sowie liberaler Moralismus entzieht sich also der direkten Züchtigung der Körper (das regelt stattdessen die unsichtbare Hand des Marktes), die Frage der Moral fängt in dieser Logik erst dort an, wo dieser Form der Barbarei eine Ende gesetzt wurde. Allerdings setzt linker Moralismus danach nicht gänzlich auf die Willkür des Marktes, auf Leistung und Wettkampf bzw. eine alleinige negative Bestimmung von Freiheit im Sinne von Wahlfreiheit. Was den zeitgenössischen linken Moralismus auszeichnet, ist die Verzerrung dieses »freien Wettbewerbs« (der ist natürlich immer schon verzerrt gewesen, weil entgegen der negativer Bestimmung von Freiheit und abstrakter Gleichheit, Recht und Moral immer auf der Seite der Mächtigen waren) durch eine völlige Übergewichtung von kulturellem Kapital. Wissen, Intellektualität und »Weltoffenheit« ist dabei nur eine Facette neben all jenen lebensweltlichen Gesten von Identität, Autonomie und Subversion, die längst warenförmig und kaufbar geworden sind und in das Spektakel der Gesellschaft integriert wurden. Die Jagd nach kulturellen Distinktionskriterien, dem neuesten kreativen Selbstausdruck, der Subversion von notfalls erfundenen repressiven Normen, nach all den feinen Unterschieden – um Bourdieu's wichtige Arbeit dazu anzuführen – hat die soziale Frage völlig in den Hintergrund treten lassen. Während der Fordismus im Rahmen seiner hegemonialen Ausbreitung eine homogene Massenkultur hervorbrachte, aber gleichzeitig die Klassenverhältnisse befriedete, hat sich dieses Verhältnis heute gedreht. Der neue Geist des Kapitalismus des Post-Fordismus lebt von der Ausbeutung von Differenzen, dem Konsum von sub- und gegen-kulturellen Codes sowie der allgemeinen Aufwertung und Pluralisierung von kulturellem Kapital und konnte deswegen über längere Zeit die soziale Frage derart links liegen lassen und trotzdem eine stabile Hegemonie erzeugen. Die Wirtschaftskrisen ab 2007 markieren dabei eine Zäsur im Sinne einer weiteren Zuspitzung des Auseinanderdriften dieser zwei Ebenen von sozialer Frage und kulturellem Ka-

pital. In der gegensätzlichen Bewegungsrichtung – Zuspitzen und Auseinanderdriften – drückt sich die Zuname von Spannungen und Widersprüchen aus. Kulturelles Kapital stand freilich immer schon durchaus greifbar und handfest mit Klassenverhältnissen in Beziehung (die Sozialdemokratie als Bewegung hatte wichtigen Einfluss auf Kulturschaffende, was Anerkennungsprozesse für »die einfachen Leute« und »Proletenkultur« in Bewegung setze). Dieser Nexus ist jedoch perfider Weise der lange Zeit und vermutlich immer noch der am wenigst beachtetest »intersektionale« Zusammenhang und damit jener dicke Fallstrick, über den die Linke blindlings in ihre gegenwärtige Krise gestolpert ist. Das liegt auch daran, dass die Sozialdemokratie zwar ihr historisches Wählermilieu ins materiell besser gestellte Kleinbürgertum integrieren konnte, aber danach die neuen Proleten, die in den 1970er Jahren zu großer Zahl sogenannte »Gastarbeiter« waren, links liegen ließ. Heute, nach mehr als dreißig Jahren Reallohn-Stagnation, umfasst diese Gruppe freilich auch wieder viele »Autochtone«, die heute in noch größeren Teilen nach Rechts zu kippen drohen, wenn linke Politik nicht irgendwie wirksam interveniert.

Der österreichische Kabarettist und Schauspieler Josef Hader hat das in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung überraschend materialistisch auf den Punkt gebracht: „Liberalität ist immer an Reichtum gekoppelt, das ist eine traurige Wahrheit." Und weiter: „Früher hat man bei den Katholiken einen Katechismus gehabt, und wenn man da alle Punkte befolgt hat, dann war man ein guter Mensch. Aber im Geheimen hat man sich nicht dran gehalten, man war sozusagen auch ein Heuchler. Oder eine Heuchlerin, wir wollen das definitiv gendern." Hader kritisiert eine Haltung „bei der es nur um den Buchstaben geht und nicht um den Inhalt", eine überzogene moralische Haltung, die konsequenterweise völlig inkonsequent ist (ebenso wie Moral und Recht auf der Seite der Mächtigen stehen, ist ihnen auch der Bruch eher verziehen, während andere dafür streng sanktioniert werden. Es gibt keine Moral ohne Doppelmoral!). Ein mittlerweile in Österreich dafür öfters gebrauchtes Beispiel sind jene links-liberalen »Bobo« Eltern, die gerne in »multi-kulturellen« also Arbeiter_innen Vierteln und ärmeren Bezirken wohnen, ihre Kinder allerdings auf Privatschulen in Viertel der Reichen schicken. In den Erzählungen des liberalen Bürgertums mit alternativem Touch, die kulturell und medial völlig überrepräsentiert sind, sind die Armen und Arbeiter gemäß einem kulturalistischen Imperativ entweder bunte Konsum-Mulit-Kulti Bühne, deren politische Meinung keine Relevanz hat, oder autochthone, kulturell zurückgebliebene Proleten, die wahlweise als Modernisierungsverlierer oder Rassisten ihren fixen Platz zugewiesen bekommen. Auch der Aufstieg der Ästhetik der Hipster muss in diesem Knoten aus kulturellem Kapital, Wohlstand, Subversion und Differenzkonsum sowie Diskursen über Männlichkeitskrisen verortet werden. Das großteils autochthone Lumpenproletariat (also auch ich selbst und die viele der linken, linksradikalen Kulturschaffenden, »Wissensarbeiterinnen«, DIY Überlebenskünstlerinnen und Aktivistinnen), dem auch die allermeisten Szene-(Post-)Autonomen zuzuordnen wäre, hat damit unfreiwillig eine völlig verrückte kulturelle Auf-

wertung und Anerkennung bekommen, während sich die gewöhnlichen und »langweiligen« Leute immer schlechter repräsentiert gefühlt haben. Thomas Seibert verwendet für diesen Prozess der einseitigen Aufwertung ehemals subversiven Potentials den m.M.n. sehr passenden Begriff der Absorption. Ich habe es in der Streitschrift weiterführend als »einschließenden Ausschluss« beschrieben. Die formale, äußere und ästhetische Form der Lebensweise wird abgefeiert, zur Ware und zum Spektakel verdinglicht, während der Gehalt und dessen mit Kämpfen verbundene Geschichte weiter entleert wird und damit marginalisiert bleibt. Das bringt uns in die Bredouille, entwertet unsere angelernten politischen Praktiken völlig. Diese eindimensional Aufwertung betrifft auch viele weiteren Formen von Minderheiten-, Szene-, und Identitätspolitiken. In diese Leerstelle an gesamtgesellschaftlich nicht mehr artikulierbarer linker Rebellion und Systemkritik hat sich die neue Rechte mit ihrem Opfergehabe und subversiven Kampf gegen den »Zeitgeist« erfolgreich breit gemacht.

Nun fehlt uns aber zur lebensweltlichen, intellektuellen und politischen Selbstverteidigung gegen diesen Mechanismus zusätzlich das politische Vokabular, um ihn zu begreifen. Politik hatte lange auf eine Form von Allgemeinheit und gesellschaftlicher Gestaltung gezielt (darin war sowohl Ideologie, als auch Emanzipation enthalten), heute zielt der Begriff auf ein Bündel individueller Haltungen, Empfindungen, Geschmack, Eigennutzenmaximierung und eben auch Moralempfinden (auch dem könnte man im Sinne einer rettenden Kritik seine positiven Facetten abgewinnen, die noch herauszulösen wären). Solidarität hingegen, war nie ein moralischer Begriff, eben weil er konkrete Ethik mit konkreter Materialität verbunden hatte und nicht mit einer allgemeinen Ästhetiklehre inklusive dichotomen Bewertungsschemata. (Natürlich wurde immer schon mehr darüber geredet, als danach gehandelt.) Der Stellenwert von Solidarität ist jedoch einerseits durch die »Praktik« von Privilegienkritik sabotiert, andererseits wurde, dort wo er beibehalten wurde, die Ebene der materiellen Hilfe durch Zugang zu kulturellem Kapital und Hilfe im Kampf um Anerkennung ersetzt. Zusätzlich fehlt Solidarität heute eine realpolitische, bzw. internationalistische Verankerung, die ihre sehr reale Wirksamkeit auch in globalen Fragen glaubhaft und konkret machen könnte.

In Deinem Text kritisierst Du den Privilegienbegriff. Kannst Du diese Kritik kurz umreißen und Deine Alternative darstellen?

Was sind Privilegien? Nach einer etymologischen und historischer Herleitung sind es erstmals neutrale »Vorrechte« bestimmter Gruppen. Es ist interessant, dass der Begriff im Mittelalter ein juristischer war, der vermutlich spätestens durch allgemeine bürgerliche Gesetzbücher und die formale Gleichheit aller Subjekte in der Alltagssprache eine denunziatorische Umdeutung erfahren musste. Der Privilegienbegriff wurde damit, wie auch der Begriff der Intersektionalität, den ich ebenfalls sehr kritisch betrachte, aus juristi-

schen Debatten übernommen. Aber was bedeutet es nun, wenn eine spezifische Kritik an Vorrechten und Ausnahmen für bestimmte als homogen gedachte Gruppen zum hegemonialen Modus der Kritik wird? Und was bedeutet es für das kritische Denken und dessen Praxis? Wie ich bereits angedeutet habe, ist der ideologisch-materielle Bogen, in dem der Privilegienbegriff in seiner entlarvenden Verwendung überhaupt Sinn macht, das allgemein bürgerliche Recht, die formale Gleichheit aller Staatsbürgerinnen und deren unterstellte Wahlfreiheit als negative, liberale Bestimmung von Freiheit. Die Kritik an Privilegien verlässt diesen Rahmen nicht. Nun wäre das Einfordern tatsächlicher formaler Gleichheit zwar vielleicht ein guter Anfang. Doch kurioserweise macht Privilegienkritik genau das nicht. Denn anstatt das abstrakte Glück der bürgerlichen Gesellschaft konkret für alle zu einzufordern und dabei ihren Rahmen zu sprengen, werden isolierte Betroffenengruppen ausgemacht, ihnen Trägerinnen bestimmter soziologischer Merkmale politisch gegenübergestellt und diese danach gegeneinander ausgespielt. Privilegienkritik will allein das umverteilen, was da ist – lässt dabei in der Regel die Klassenverhältnisse außen vor – verliert sich dabei in einem Nullsummenspiel und zielt damit nicht mehr über die Verhältnisse hinaus.

Wenn wir uns nun konkret ansehen, was als »Privileg« verhandelt wird, spitzt sich die Problematik des Begriffs weiter zu und wir sehen zudem, wie eng er mit dem Begriff der Intersektionaliät zusammenhängt. Warum wird es »Privileg« genannt, nicht sexueller Gewalt ausgesetzt zu sein? Warum wird es »Privileg« genannt, nicht rassistisch Ausgegrenzt zu werden? Sollte nicht gerade die als ungerechtfertigte angeprangert Ausnahme der allgemeine Zustand sein? Die Rhetorik der Kritik zielt also um 180 Grad in die falsche Richtung. Prinzipiell kann jede sogenannte soziologisch-empirisch erfassbare Strukturkategorie (Hautfarbe/ Ethnizität/ Rasse, Geschlecht, Sexualität, Klasse – auf die symptomatisch, für die dahinter steckende Moral, vergessen wird, körperliche Unversehrtheit, Alter, etc.) als moralische Markierung dienen, insofern sie sich mit realen Ungleichheiten in Verbindung setzen lässt. Dabei wird in der Regel individuelles Handeln skandalisiert, während sowohl die Transformation der Strukturen, als auch die Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Gruppen an Unterdrückten aus dem Fokus geraten. Es wird (öffentliche) Selbstbezichtigung gefördert oder aktiv eingefordert, die je nach dem persönlichem Besitz an kulturellem Kapital und der Verankerung in bestimmen Milieus härter oder milder ausfallen kann. Mit diesem Akt der politischen Beichte, bzw. des Ablasshandels ist freilich selten etwas gewonnen, außer ein erleichtertes Gewissen auf der einen und ein befriedigtes Ego auf der anderen Seite. Darüber hinaus produziert diese Form der Kritik eine seltsam homogene Restmasse: verhärtet in Form der Figur von weißer, heterosexueller, körperlich unversehrter, Cis-Männlichkeit, für die kein Merkmal bereitsteht, um sich in die Gruppe der De-Privilegierten einzureihen und die seit Ende der 1990er Jahre immer größere Teile der Populär-Kultur zu bevölkern begonnen hat. Das nimmt problematische Züge von Opferinszenierungen an, die sich in der dadurch beschworenen »Krise der Männlichkeit« ausdrücken, seit einigen

Jahren immer intensiver von Rechten aufgegriffen und wahlweise mit der »Krise des Abendlandes« oder dem »Niedergang Amerikas Stolzes« etc. verschweißt werden. Es würde leider den Rahmen sprengen, diesen spannenden Faden weiter aufzunehmen. Luca Di Blasi bringt das in seinem brillanten Essay Der Weiße Mann – ein Anti-Manifest folgendermaßen auf den Punkt: „Die Figur des WHM (Anm. Weißer Heterosexueller Mann) spiegelt gleichsam alle Ambivalenzen partikularer Selbstkonstitutionen in hässlicher Eindeutigkeit zurück."

Die Alternative zum Begriff des Privilegs, die ich stark machen will, ist der Begriff der Zumutung. Zumutungen positionieren uns unter negativen Vorzeichen in unterschiedlichen Positionen im sozialen Raum. Sie sind nur für alle gemeinsam, aber je unterschiedlich, abzuschaffen. Der Begriff der Zumutung macht klar, dass wir alle, wenn auch unterschiedlich stark, von regulierenden Ein- und Ausschlüssen betroffen sind, in denen wir derart nie leben wollten. Während der Begriff des Privilegs sich in Teilbereichen mit dem falschen Ganzen abfindet, hält der Begriff der Zumutung die Chance zur Negation des falschen Ganzen aufrecht. Er stützt sich auf eine zu verdinglichten sozialen Kategorien quer stehende, Kraft, die sich auf eine universale und unteilbare Menschlichkeit bezieht, welche es historisch noch einzulösen gäbe. Er zielt nicht auf die vermeintlich sichere und ruhende Mitte der Gesellschaft als Projektionsort von Privilegien, die es von dort wegzunehmen und umzuverteilen gäbe, sondern auf konkrete Kämpfe und Auseinandersetzungen, die wir, ob wir wollen oder nicht, alltäglich aushalten, ertragen und über sich hinaus treiben müssen. Er lenkt den Fokus auf vertikale, statt auf horizontale Bruchlinien. Über die Konversation zu unseren unterschiedlichen Zumutungen kann so etwas wie Differenzsensibilität entstehen, die kein Selbstzweck ist, sondern als Basis dient für die Infragestellung jener gesellschaftlichen Hierarchien, die Differenzen als Abwertungen und Ausschlüsse erst hervorbringen. Der Kampf gegen unterschiedliche Zumutungen zielt auf solidarische Verbindungen, auf eine konkrete materielle Ethik, statt auf Moral und politische Beichte.

Du beziehst dich auf Gramscis Machtblock-Theorie. Erläutere doch bitte, worum genau es dabei geht.

Das ist eigentlich recht schnell erklärt. Die Reproduktion von kapitalistischer Gesellschaftlichkeit ist per se problematisch, weil sie im Kern a-sozial ist. Alle müssen mit Allen konkurrieren, zwar unter hierarchischen Vorzeichen historisch gewachsener Machtbeziehungen, das tangiert jedoch das grundlegende Prinzip nicht. Ein historischer (Macht-)Block bezeichnet die Ausrichtung bzw. Verschaltung vieler verschiedener Kräfte auf eine gemeinsame Richtung. Sie versprechen sich dabei gewisse Vorteile, gleich, ob diese allein leere, ideologische Wunschbilder oder reale, materielle Vorteile sind. Oft sind damit auch Formen der Anerkennung, bzw. der kulturellen Aufwertung bestimmter Gruppen verbunden. Ein

Machtblock ist mitunter auch ein zufälliges und nicht immer freiwilliges strategisches Bündnis verschiedener Klassenfraktionen und sozialen Kräften.

Ich verwende den Begriff mit einer gewissen Unschärfe, denn Gramsci hat ihn für einen nationalstaatlichen Rahmen entworfen und in meiner Verwendung umfasst er den Wandel der vorherrschenden internationalen Produktionsweise (zumindest in den meisten industrialisierten Staaten) vom Fordismus zum Post-Fordismus, allerdings versucht er gleichermaßen den damit einhergehenden breiten kulturellen Wandel zu erfassen. Mir war es ein großes Anliegen, diesen ominösen Post-Fordismus etwas genauer zu definieren und in einem Zug mit dem Wandel der paradigmatisch-charakteristischen Produktionsweise auch den Wandel der politischen und kulturellen Hegemonie zu beschreiben. Gramsci definiert Hegemonie als Konsens, gepanzert mit Zwang, und damit eine Form der Herrschaft, die sich ohne direkte und offene Gewalt durchsetzt. Im Fordismus war der Klassenkompromiss zwischen großen Gruppen von (männlichen, »autochthonen«) Lohnabhängigen und den Kapitalverwaltern Teil des Konsens, während der ein Teil des Zwanges das enge Korsett an kulturellen Normen und möglichen Lebensformen war. Mit dem Begriff liberal-demokratischer Machtblocks bezeichne ich die Verschaltung des veränderten Produktionsparadigma von Wissens- und Kreativarbeit in post-industriellen Gesellschaften mit einem gesellschaftlichen Konsens zur kulturellen Befreiung sowie dem Zwang zur Individualisierung der Klassenverhältnisse.

Du konstatierst ja die Existenz eines liberal-demokratischen Machtblocks. Inwiefern ist die (radikale) Linke denn Teil davon? Und was ist daran problematisch?

Im Versuch eine anschlussfähige, glaubwürdige und in groben Zügen historisch akkurate Erzählung zu schaffen, mit der ich auch mir selbst das gegenwärtige Elend und die Linke-Ohnmacht erklären wollte, habe ich den bereits oben kurz eingeführten Begriff »Liberal-Demokratischer Machtblock« sehr hilfreich gefunden. Um ihn tatsächlich zu verifizieren, statt, wie Ihr richtig schreibt, allein zu konstatieren, fehlt natürlich das mindestens dreihundert Seiten dicke Buch, in dem ich seiner Genese und seiner Krise im Detail nachspüre. Ich habe mir angemaßt eine Abkürzung zu wählen. Nicht nur weil meine Lebenszeit begrenzt ist, sondern auch meine materiellen und zeitlichen Freiräume und darüber hinaus der Hut bereits lichterloh am Abbrennen ist – das Feuer bald unsere Haare und Köpfe versenken wird.

Die Linke hat sich nach der langsamen Niederlage von 68 und den radikalsten Forderungen vermehrt über das Paradigma der kulturellen Befreiung von marginalisierten Gruppen und Minderheiten sowie über die Pluralisierung von Lebenswelten definiert. Sie hat damit zu einem massiven Freiheitsgewinnen beigetragen. Andererseits ist im gesellschaftlichen Mainstream der Imperativ kultu-

reller Befreiung alleine bereinigt von seinen klassenpolitischen und kapitalismuskritischen Schlagseiten, angekommen. Heute wird auch im Mainstream gern von Diversität oder in manchen spezielleren Fachbereichen von Intersektionalität gesprochen, der Fokus liegt dabei alleine auf juristischen Debatten und Fragen von Verwaltung und Management. Die Einbettung von Differenzen in Klassenverhältnisse spielt überhaupt keine Rolle. Zusätzlich hat sich die tatsächliche kulturelle Differenzierung der Gesellschaft mit dem politisch forcierten Phänomen überlagert, überhaupt nicht mehr von einer Gesellschaft reden zu wollen, sondern nur mehr der Dynamik unterschiedlicher Märkte. Damit ist die Perspektive großer Transformation, möglicher Umbrüche und aktiver Gestaltung der Gesellschaft immer mehr verschwunden ist. Die Geschichte war an ihr Ende gekommen.

Große Teile der radikalen Linken fügen sich – wenn wir von ihrer Verbal-Radikalität absehen – nahtlos in diese Entwicklungen ein: fehlendes Geschichtsbewusstsein, Fetisch an subkulturellen Codes, subversive Selbstbespaßung, – alles konsumierbar, ins Spektakel integrierbar und alles relativ wirkungslos. Ich überzeichne das durchaus bewusst. Dabei stellt sich dieses Bild allein aus der heutigen Perspektive des Scheiterns und der Übernahme staatlicher Institutionen durch die extreme Rechte sowie ihres erfolgreichen Mitmischens im Kampf um kulturelle Hegemonie, derart zugespitzt dar. Einem Geschichtsbegriff nach Marx geht es immer um das gegenwärtige Aktivieren jener subjektiven Momente von objektiver, aber allein potentiell vorhandener kollektiver Handlungsmacht, die hin zu neuen Freiheitsgewinnen führen. Dazu braucht es ein Lernen aus und sich Eingestehen von Niederlagen. Wenn sich aus heutiger Perspektive die Geschichte notwendigerweise als unglückliches Zusammenfallen großer Teile der neuen (radikalen) Linken (vom Elend der Sozialdemokratie, die große Verantwortung an dieser Entwicklung trägt, will ich an dieser Stelle nicht erneut schreiben) mit dem liberal-demokratischen Machtblock darstellt, impliziert das keine moralische Wertung gegenüber den politischen Praktiken der Vergangenheit. Diese Praktiken hatten ihren Ausgangspunkt in einer anderen Gegenwart mit einem notwendigerweise anderen Blick auf die Vergangenheit und damit auch anderen Möglichkeiten von Befreiung. Heute hat sich die Situation freilich geändert!

Wie verhält sich die Linke denn dazu, Teil dessen zu sein? Gibt es ein Bewusstsein für die Problematik?

Es laufen gerade viele Debatten um Krise und Erneuerung der Linken und radikalen Linken. Das geht z.B. über die Beiträge zu »Neuer Klassenpolitik« in der Zeitung Analyse&Kritik oder über Think-Tanks, die der Linken in Deutschland nahe stehen, oder auch über die kontroversen Debatten um Sahra Wagenknecht und die »Sammelbewegung Aufstehen«. Auch in Österreich brodelt es aktuell beispielsweise innerhalb der Sozialdemokratie und die Partei der Grünen ist auf Selbstsuche gegangen. Natürlich gibt es auch in der,

mal mehr mal weniger, versprengten radikalen Linken große Unruhe über die gesellschaftlichen Entwicklungen sowie die Suche nach wirkungsvoller Politik. Es gibt also durchaus ein großes Bewusstsein dafür, dass in der Vergangenheit vieles falsch gelaufen ist und wir die Zeichen der Zeit sträflich verschlafen haben. Gleichzeitig wird in der Regel nicht der Bruch mit der Vergangenheit und auch nicht mit dem liberal-demokratischen Machtblock gesucht. Es findet eher ein krampfhaftes Festhalten an alten Ritualen, Begriffen und Denkgebäuden statt, die allein etwas herausgeputzt werden sollen. Um das deutlich zu machen, werde ich mich kurz mit einem aktuellen »Fallbeispiel« beschäftigen.

David Doell schreibt in der ak Nr.641 mit dem Titel *Klassensolidarität heißt Reproduktionsarbeit machen – Warum wir revolutionäre Identitätspolitik brauchen* von der Gefahr des Aufstellens einer identitätspolitischen Pappkameradin, in der revolutionäre und reformistische Identitätspolitik in Eins fallen würden, wo sie doch zu trennen wären. In der Kritik an überkommenen linken Praktiken würde damit auch links-liberal und links-radikal gleichgesetzt werden. Natürlich gibt es dazwischen einen großen Unterschied, das würde ich überhaupt nicht leugnen, ich hoffe das ist über das Interview auch klar geworden. Problematisch wird es nun aber wenn die unglückliche bis selbst betriebene Parallelisierung der sozialdemokratischen, sub- und gegenkulturellen oder identitätspolitischen Linken mit der Ausrichtung des liberal-demokratischen Machtblock, geschönt und kleingeredet werden soll, indem per Gedankenstrich klare Trennlinien gezogen werden, die so nicht existieren. Die gegenwärtige Situation ist erstens leider deutlich zu verfahren für Gegenüberstellungen von hier Reform und Revolution, dort sowie hier liberal und da radikal. Zweitens wird damit das riesige Problem, das uns die oben beschriebene Parallelisierung eingebracht hat, umgangen und die gegenwärtige Krise der Linken als auch der Aufstieg der Rechten bleibt unverstanden.

Wirklich neues bringt Doell dann nämlich nicht: Inhalt und Rhetorik kommt kaum über normative und letztlich moralische Appelle an »Weiße« und »Männer« heraus: Diese sollen in einer »starken Formulierung [...] besonders gegen Rassismus und Sexismus zu kämpfen« indem sie »race und gender traitors werden«. Damit würden sie »vorhandene Privilegien ausgleichen«. Das was »Frauen« und »PoC« mehr an politischer Arbeit leisten müssten, weil sie weniger Privilegien haben, sollen privilegierte »Männer« und »Weiße« durch das Übernehmen von »notwendiger Reproduktionsarbeit« ausgleichen. Nun bin ich völlig Doells Meinung, sowohl, dass Reproduktionsarbeit politisch („hasta la victoria feminista!") ist, als auch, dass es um strukturelle Ungleichheiten, nicht um individuelle Schuldkomplexe geht. Wenn der Autor des Artikels allerdings schreibt, dass „Identitätspolitik dann überflüssig wird, wenn es ausreichende reproduktionsorientierte Klassensolidarität" gäbe, bleibt der Übergang zwischen dem einen und dem anderen vollkommen unklar. Warum sollte dieser Starrheit, diesem Rasterdenken dessen plötzliche Auflösung folgen? Wie verhalten sich reine und abstrakte Kategorien und die schillernde materielle Wirklichkeit zueinander? Und wie ist diese Klassensolidarität überhaupt herstellbar, wenn alle

Unterschiede in Form von soziologischen Adjektiven vorab eine eigene politische Spezies definieren? Warum diese tote Abstraktion in und durch geschlossene Kategorien, statt anzuerkennen, wie instabil Differenzkategorien in konkreten Kämpfen werden können? Warum diese so formalisiert und leblose Sprache, anstatt Begeisterung für etwas und gerechter Hass gegen Unterdrückung? Warum schafft es die Argumentation nicht Differenzen nicht in Gemeinsamkeiten zu überführen, außer in der Figur eines plötzlichen Umschlages, wie wenn ein Schalter umgelegt werden könnte? Warum werden Differenzen zum Selbstzweck degradiert, indem die Summe der Differenzen in einem Nullsummenspiel, bei dem nur einer etwas gegeben werden kann, wenn einer etwas weggenommen wird, statt sie zum potentiellen Mittel eines neuen Überflusses zu machen? Warum wird der Kampf um eine bessere Welt nicht gleichermaßen als ein Kampf gegen jene Differenzen gesehen, die ohne ihre gegenwärtige Hierarchisierung gar nicht existieren könnten? Das ist insofern erstaunlich weil sich ja im letzten Punkt alle einig sind: Ohne »Whiteness« keine »Blackness«, keine Männer und Frauen ohne deren starre Binarität und ohne Heteronormativität keine gesonderten Identitäten für daraus ausgeschlossene sexuelle Minderheiten.

Meine Antwort würde vom Autor nun vielleicht als „vulgärer Klassenreduktionismus" missverstanden werden, ebenso wie meine bisherige Argumentation vielleicht als „Zugeständnisse an die rechte Krisenbearbeitung" gelesen werden würde, denn sie ist in einem Punkt ganz klar und unmissverständlich: „Der Versuch von indifferentem Klassenbewusstsein und differenzsensibler Klassensolidarität ist die einzige Möglichkeit, Differenzen, die immer sowohl Spaltungen als auch unhintergehbarer Bezugsfaktor sind, zu überbrücken und gemeinsam handlungsfähig zu werden. Und genau dieser Punkt des *Sowohl Als Auch* ist unglaublich zentral"! Denn Indifferenz heißt eben nicht, Differenz zu negieren und damit hinter der Hand erst recht Spaltungen und Ausschlüsse zu produzieren. Das hat mich zu dem Begriff der Differenzsensibilität geführt. Er ist gewissermaßen mein Kompromissvorschlag in dieser verfahrenen Debatte um neue Klassenpolitik.

Generell bringt der Artikel von Doell wenig Neues, wenig Streitbares, wenig Unvorhergesehenes. Er schreckt davor zurück, die Anerkennung von Differenz als politisch artikulierte kulturelle Diversität nicht als oberste Maxime zu setzten. Aber genau das wäre heute so dringend an der Zeit! Er scheut sich vor Leidenschaft, verschwindet in Verklausulierungen und akademischer Sprache (letzteres trifft natürlich auch auch mich zu). Es ist keineswegs »vulgär« (seit wann ist dieses Schimpfwort der Konservativen eigentlich zu einem der Linken geworden?), Klassenkampf an erste Stelle zu setzen, wenn wir ihn als Dach begreifen, unter dem die Verhandlung der unterschiedlichen Zumutungen, mit denen wir tagtäglich konfrontiert sind, Platz findet. Jene Zumutungen, über die wir uns differenzsensibel verständigen müssen. Jene Zumutungen, deren Elend wir endlich möglichst vulgär, direkt und nahe am Alltag vermitteln lernen sollten. Genauso wenig hat heute, angesichts der autoritären bis proto-faschistischen Wende, die Trennlinie Reformismus versus Revolution innerhalb der Linken etwas verloren. Entgegen der

stalinistischen Sozialfaschismusthese der 1920er, der auch Doell nachzuhinken scheint, braucht es eine neue breite Einheitsfront. Gleichermaßen, und das kommt nun leider etwas zu kurz, verstehe ich das Anliegen des Autors, der natürlich daran interessiert ist, die gegenwärtige Krise der Linken hinter sich zu lassen. Ich verstehe nur eben das Fehlen des Bruches mit bestimmten festgefahrenen Begrifflichkeiten und Denkmustern nicht.

Auch die aktuelle Politik Sahra Wagenknechts, die im Artikel von Doell als rassistisch gegeißelt wird, mag manchen sauer aufstoßen, auch mir geht das immer wieder so. Aber sie ist immerhin einer der wenigen ernstzunehmenden Versuche, linke Politikansätze auch wieder in jenen Milieus zu verankern, die Kilometer weit weg von den hektischen Tauschbörsen kulturellen Kapitals (auch globalisierte Großstädte genannt) und unberührt von akademischen Debatten leben, ohne viel Möglichkeiten auf »Weltoffenheit« oder Lust auf das Spiel der Subversion einzusteigen. Wir müssen uns schlicht vor Augen halten, dass Politik im Schema Wagenknechts weder uns eingefleischte Szene-Linke, noch vom liberal-demokratischen Machtblock affizierte linke (Klein-)Bürger ansprechen, geschweige denn glücklich machen will. Und das ist vollkommen in Ordnung! In der Möglichkeit eines symbolischen Bruchs mit jener linker Politik, der viele Menschen nicht mehr vertrauen, weil sie einerseits keinen Einfluss mehr auf die materiellen und kulturellen Verhältnisse des unteren Einkommensdrittels zu haben scheint und oft nicht einmal sehr bemüht darin wirkt, oder andererseits als hohle Phrasen jener materiell und symbolisch Abgesicherten erscheinen muss, die es sich eh irgendwie richten können, liegt enorm viel Potential. Linke Politik nach dem Motto „Wenn sie kein Brot haben, sollen sie eben kulturelles Kapital fressen" ist endgültig am Ende. Wer das nicht begreifen will, der/die hat gestern noch gebannt in den rechten Abgrund gestarrt und wird übermorgen vielleicht schon einen Schritt weiter sein!

Dem Freiraum untertan
– *Frederik Fuß*

Dem Freiraum untertan
– *Frederik Fuß*

Als ein wiederkehrendes Mittel anarchistischer und linksradikaler Politik spielen sie turnusmäßig in den meisten größeren Städten eine Rolle, besonders wenn sie in ihrer Existenz bedroht sind: die autonomen, sozialen oder libertären Zentren. Gemein ist ihnen nahezu immer, dass sie sich selbst als sogenannte Freiräume verstehen.

Häufig sind sie mit der vermeintlich widerständigen Praxis der Hausbesetzung verbunden. Die Grundidee, weshalb Hausbesetzungen als ein Mittel der direkten Aktion Anwendung fanden, scheint schlüssig, schließlich können so Räume enteignet und kollektiviert werden, sie können als Zentren zur Verbreitung radikaler Ideen genutzt werden, als Basen, in denen eine Bewegung entsteht, die den gesellschaftlichen Umbruch vorantreibt. Das tatsächliche Potential, welches solcher Praxis innewohnt, muss anhand der Fülle an Hausbesetzungen sowie autonomen Zentren, die es in den letzten Jahrzehnten gab, bei einer nüchternen Betrachtung allerdings als gegen Null tendierend anerkannt werden – letztlich beschäftigen sich dort die jeweiligen Aktivistinnen mit sich selbst. Interessanter wird es, schauen wir uns die Motivation von Hausbesetzerinnen etwas genauer an, exemplarisch die Besetzung in Bonn von 2016 bis 2017. Das Projekt *LiZ* zur Schaffung eines libertären Zentrums schreibt in seiner Selbstdarstellung, einen „Freiraum für Strukturen abseits des Reglements durch Staat, Kapital und Patriarchat" schaffen zu wollen.[01] Gemeint scheint hier zweierlei: Zum einen die internalisierten Verhaltensweisen, die eine jede verinnerlicht hat, um in der bürgerlichen Gesellschaft konkurrenzfähiges Subjekt zu sein (gleichgültig ob sie sich nun als solches betrachten mag oder nicht), zum anderen aber auch die materiellen Ausformungen des Staates, also Institutionen wie Polizei oder Ordnungsamt.

Weiter wird dort verlautbart:

„Denn an Orten, wo nicht die Restriktionen durch Wirtschaftlichkeit und Mainstream herrschen, können Menschen sie selbst sein, ohne befürchten zu müssen, dass abweichendes Verhalten sanktioniert wird. Alles, was an anderen Orten gezielt kleingehalten oder verunmöglicht wird, hat hier das Potential, sich zu entfalten. Ein selbstbestimmtes Leben beinhaltet vor allem, Dinge selbst in die Hand zu nehmen und sich zu organisieren. Was wir viel zu oft in unseren Kellern und in der Nacht tun, weil wir Angst vor der Willkür der Polizei haben, wäre möglich in einem Raum ohne Machtmonopol. Diese müssen wir schaffen und erhalten!"[02]

Bezogen auf die bürgerliche Moral und den damit verbundenen Vorstellungen lässt sich hier bereits herauslesen, dass die Besetzerinnen einen theoretischen Kurzschluss vollziehen. Nämlich dass die Umkehrung der bürgerlichen Moral mit ihrer positiven Aufhebung gleichzusetzen wäre.[03] Das was gesellschaftlich unterdrückt wird, soll sich frei entfalten können. Aber was wird in der bürgerlichen Gesellschaft unterdrückt? Die Sexualität – durch die Sexualmoral? Die Frauen – durch patriarchale Strukturen? Sowohl als auch, doch lassen sich die patriarchalen Strukturen nicht einfach in einem begrenzten Raum aufheben – internalisierter Sexismus wird auch nicht am Eingang vom AZ an der Kleiderstange abgelegt – und die bürgerliche Sexualmoral ist einem kontinuierlichen Wandel unter-

worfen, hin zu wesentlich größeren Toleranzbereichen für von der herrschenden Norm abweichende Sexualität, Lust oder Begehren. Nicht, dass in so einem Raum nicht auch für beides weitere – und wenn nur individuell erfahrbare – Verbesserungen erzielt werden könnten, doch dass den Besetzerinnen daran nie wirklich gelegen war, macht bereits der halb offene, halb versteckte Bezug zur Kleinkriminalität und der destruktiven Lust an der Zerstörung deutlich (Stichwort Keller und Nacht), der an anderer Stelle expliziert wird, wenn Ladendiebstahl zur widerständigen antikapitalistischen Praxis verklärt wird.[04] Es geht bei dem Projekt also vorwiegend darum – wie auch geschrieben wird – eine Gegenmacht unter den umgekehrten Vorzeichen der bürgerlichen Moral aufzubauen und zu etablieren. Eine Gegenmacht, die es schafft, den Souverän in Schach zu halten, sich also seinem Einfluss zu entziehen.[05] Lassen wir einmal beiseite, wie wahnwitzig es ist, zu meinen, mit einigen maskierten Rebellinnen das staatliche Gewaltmonopol ernsthaft herauszufordern (nichts anderes meint es, wenn die Rede davon ist einen Raum dem Einfluss des Souveräns zu entziehen) und betrachten den ideologischen Faktor.

Eintritt nur mit gültigem Ticket

Da so getan wird als könnten innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse überhaupt so etwas wie *Freiräume* existieren, Räume also, *in* denen tatsächlich keine kapitalistischen Verkehrsformen gelten, in denen die zwischenmenschliche Kälte aufgehoben ist, reaktionäre Ansichten nicht existieren, also alle miteinander gute Menschen sind, die das gute Leben bereits in der falsch eingerichteten Welt leben, wird jede wieder selbstverantwortlich eben diesem »Freiraum« auch zu genügen.[06] Der Raum wird in diesem gedanklichen Konstrukt zu etwas, das außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse steht und daher die neue Welt in sich selbst bereits verwirklicht hat. Daher haben die Überbleibsel der alten Welt auch keinen Platz in ihm, denn das herrschende System scheint im »Freiraum« restlos aufgehoben zu sein. Damit wird der Raum nicht durch die sozialen Beziehungen und die sozialen Praxen der Individuen konstituiert, sondern der Raum der außerhalb der Gesellschaft zu existieren scheint, stellt Ansprüche an das Verhalten der Individuen in seinem Inneren.[07] Sprich, wer daran partizipieren will, muss mit Betreten des Raums den gestellten Ansprüchen gerecht werden, also sich selbst schon als den neuen Menschen begreifen können, der frei von Vorurteil, Ressentiment und Fehlverhalten ist.

Die Zugehörigkeit funktioniert nach einem einfachen Prinzip, dem Ticket-Denken.[08] Die gewünschten ideologisch angepassten Verhaltensweisen, die sich über einen bestimmten Szenesprech und Habitus ausdrücken, werden beim Betreten aktiviert und innerhalb des »Freiraums« an den Tag gelegt, um den Ansprüchen zu genügen. Als Schlagwörter für unerwünschtes Verhalten, über die das Ticket aktiviert wird, halten Platzhalter wie Sexismus, Rassismus und Homophobie her, die ohne weiter ausdifferenziert zu werden, nur als formale Floskeln stehen. Eine Auseinandersetzung über die Begriffe und die Möglichkeiten und Grenzen der in der falsch eingerichteten Welt sozialisierten Individuen werden durch das Ticket

verhindert. Es verunmöglicht es, einen Rahmen zu schaffen, in dem Menschen anders als in ihrer sonstigen Umgebung zueinander in Beziehung treten können, um sich selbst zu entwickeln, zu reflektieren und sich zumindest in den eng gesteckten Grenzen kapitalistischer Vergesellschaftung neu zu erfinden. Da aber jede in der falsch eingerichteten Welt und nicht im vermeintlichem Freiraum sozialisiert wurde und sich mit den kapitalistischen Zwängen ihr Leben lang konfrontiert sieht (auch im »Freiraum«), scheitern regelmäßig die Aktivistinnen selbst an dem, was der Raum ihnen abverlangt. Das Ticket ist fragil, es kann nur schemenhaft versuchen zu kaschieren, dass man nicht bereits der neue Mensch ist.

Folgerichtig etablieren sich Machtstrukturen über eine vermeintlich besonders feste Bindung an das Ticket und somit eine besondere Treue zum »Freiraum«. Diejenigen, die am besten performen, also vorgeben den Anforderungen zu genügen, dürfen in der internen Hierarchie zu Sittenwächterinnen aufsteigen, also zur materiellen Gewalt oder zur vollstreckenden Gegenmacht des »Freiraums« werden. Diese neue Exekutive muss dann auch mit der vollen Härte durchgreifen, offenbart sich eine als Abtrünnige. Zum einen, weil ein dem Raum nicht-konformes Verhalten nicht vorkommen darf, zum ande-

01 LiZ: Selbstverständnis. http://lizbonn.blogsport.de/selbstverstaendnis/ [Zuletzt abgerufen: 22.08.2018]

02 Ebd.

03 Vgl. folgender Artikel in diesem Heft: Fuß, Frederik: Über Ethik und Moral im Anarchismus.

04 Vgl.: LiZ: Vorauseilender Gehorsam. Ein Kartoffelproblem. http://lizbonn.blogsport.de/2015/06/06/vorauseilender-gehorsam-ein-kartoffelproblem/ [Zuletzt abgerufen: 27.09.2018]. Der Text beinhaltet zudem einen recht wirren Versuch sich mit bürgerlicher Moral auseinanderzusetzen. Es wird anerkannt, dass es sinnvolle Regeln des Zusammenlebens gibt, welche aber gleich mit einer »richtigen« Moral gleichgesetzt werden. Wohingegen es die bürgerlichen Regeln geben würde, die sich an der bürgerlichen und damit »falschen« Moral orientieren. Als ein Beispiel wird unter anderem die rote Ampel und deren Überqueren angeführt. Als wäre eine gesellschaftliche Regelung des Straßenverkehrs völlig unsinnig und als müsste diese moralisch begründet werden, statt pragmatisch.

05 Vgl.: LiZ: Selbstverständnis. http://lizbonn.blogsport.de/selbstverstaendnis/ [Zuletzt abgerufen: 22.08.2018]. U.a.: „Dieser Grundgedanke, herrschaftliche Strukturen im Inneren abzulehnen bedeutet auch, dass sie nach außen hin abgewehrt werden müssen."

06 Natürlich lassen sich auch andere Verständnisse von dem Begriff »Freiraum« entwickeln – interessant ist jedoch deren langfristige Auflösung im Freiraum-Begriff, der im hier vorliegenden Text beschrieben wird. Die Kampagne Pyranha, die erfolgreich für die Errichtung des Autonomen Zentrums in Köln gestritten hat, formulierte 2009 einen reflektierten Freiraum-Begriff, der klar die Möglichkeiten und Grenzen eines autonomen Zentrums aufzeigt (vgl.: Pyranha: Köln: Kampagne für ein autonomes Zentrum. http://de.indymedia.org/2009/01/240090.shtml [zuletzt abgerufen: 14.10.2018]). Jahre später ist von diesem Verständnis im AZ Köln aber nichts mehr übriggeblieben, vielmehr lassen sich dort die Strukturen feststellen, die weiter im Text beschrieben werden.

07 Teils ähnlich wie der „Raumfetischismus des Vulgärmaterialismus". Vgl.: Belina, Bernd: Raum. Münster 2017. S. 29 ff.

08 Vgl.: Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2010. S. 209ff. „Ein Ticket wählen dagegen heißt die Anpassung an den zur Wirklichkeit versteinerten Schein vollziehen, der durch solche Anpassung sich unabsehbar reproduziert. Eben deshalb wird schon der Zögernde als Deserteur verfemt." Ebd. S. 214f.

ren, weil es alle anderen, die noch in ihm sein dürfen, daran erinnert, dass sie selbst den Ansprüchen nicht genügen können. Diejenigen, denen das bewusst wird, schwingen sich entsprechend in die obersten Ränge der Sittenwächterinnen und verkaufen diesen Selbstbetrug als Reflexion. Macht erlangt man im »Freiraum« also über die Bewusstwerdung des Tickets bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Selbstbetrugts oder über die Wahnvorstellung, tatsächlich den neuen Typus Mensch zu verkörpern. Sowohl der Spagat als auch der Selbstbetrug ringen der Einzelnen einiges ab, vor allem auf der Ebene des kulturellen Kapitals. So zieht sich eine weitere Trennlinie durch die Reihen der Aktivistinnen. Proletarierinnen müssen draußen bleiben. Verfügen sie doch in der Regel nicht über ausreichend kulturelles Kapital, um den elitären Irrsinn der Kinder aus Akademikerinnenhaushalten auf deren Niveau nachspielen zu können.[09]

„I'm the wokest"

Über den durch das Ticket vermittelten Druck, der auf den Individuen lastet, sobald sie den Raum betreten, schleichen sich weitere Mechanismen der modernen Marktökonomie ein. Es entsteht der Zwang zur permanenten Selbstoptimierung der eigenen Inszenierung. Befördert wird dies durch die wechselseitige Kontrolle der Aktivistinnen – wer nicht schon Sittenwächterin ist, kann es noch werden. Die permanente Kontrolle trifft sich mit einem überbordenden Awareness Begriff. Awareness bedeutet nicht mehr die Achtsamkeit für sexuelle Übergriffe[10], sondern ein soziales Kontrollsystem, welches eine In- und eine Out-Group erzeugt, deren Identitäten festgeschrieben und unwandelbar sind. Sozialisation in einer auf Ungleichheit basierenden Gesellschaft wird ausgeblendet, die Lernfähigkeit den Individuen abgesprochen. Der Awareness Begriff wird also überfrachtet, da nun die Achtsamkeit für alles gegen jede unter dem Vokabular des Antisexismus in Stellung gebracht wird. Damit fehlen die Begriffe um nicht-sexuelle Übergriffe zu benennen bzw. jede Form des Übergriffs wird sexualisiert. Die Folge sind die weitere Separierung anhand von sozialen Trennlinien bzw. dem Klassenstandpunkt und durch die Sexualisierung von jeglichem unerwünschten Verhalten, die Verdrängung der eigenen Sexualität bzw. eine negative Konnotation von Sexualität überhaupt. Folgerichtig finden die sich selbst entsexualisierten Subjekte im »Freiraum« eine Möglichkeit der Triebabfuhr und des Lustgewinns in der Praxis des Strafens und in der sozialen Kälte des permanenten Misstrauens, da jede nur darauf wartet, eine andere beim Fehlverhalten zu ertappen, womit sich jede nur noch selbst oder ihre Clique als den neuen Menschen begreifen muss.

Denn trotz sozialer Kälte und Individualisierung können sich (vorübergehend) Kollektive oder besser Rackets bilden. Ist erst ein gemeinsamer Feind ausgemacht, steigert das Aufgehen im Racket den Lustgewinn. Exemplarisch sei hier wieder auf die Hausbesetzung in Bonn verwiesen. In deren Kontext offenbarte eine Fraktion der Besetzerinnen in weiten Teilen die Machtkämpfe um die Posten der Sittenwächterinnen und das Ticket-Denken ungewollt.[11] So wurde von der Fraktion vordergründig versucht, sich als Stimme der Vernunft zu präsentieren, vermeintlich autoritäre

Praxen wurden angekreidet und es wurde eingeräumt, dass Menschen Fehler machen dürfen, was aber als rhetorisches Mittel lediglich dazu diente, die rivalisierende Clique unausgesprochen als das hässliche, hysterische, sexuell unkontrollierte Gegenbild darzustellen, während das eigene Racket besonnen, rational und vernünftig wäre. Die Konsequenzen die hier gezogen wurden, fügten sich auch mühelos ins Freiraum-Ticket ein, denn die geforderte Selbstoptimierung und die Sexualisierung von allem Missliebigen wird als totales Prinzip gesetzt: „die Forderung: Awareness jederzeit und überall!".[12] Damit haben die Besetzerinnen auch ihr offenes Bekenntnis zum Ticket und damit zu den Anforderungen des »Freiraums« abgelegt, denn »jederzeit« und »überall« bedeutet nicht anderes, als das man selbst am besten die vorweggenommene Revolution verkörpert, auch außerhalb des »Freiraums«.

Das Racket bietet aber auch einen gewissen Schutz, bei eigenem abweichenden Verhalten. Da allen die Fragilität des Tickets bewusst ist und nur auf das Fehlverhalten der Anderen gewartet wird, bietet das Racket eine Struktur, um die je eigenen Unzulänglichkeiten weiter zu kaschieren. Das Racket hat natürlich ein Interesse daran, die Performance aller Mitglieder als authentisch auszuweisen, fällt eine aus, gerät die Vorherrschaft in Gefahr. Damit werden vor allem Männer geschützt, die mittels Sprachcodes als anti-sexistisch gelten, bei jeder sich bietenden Gelegenheit aber (jüngere) Frauen psychisch unter Druck setzen, zu sexuellen Handlungen nötigen und seelisch ausbeuten. So diese Männer einem dominanten Racket angehören und eine Treue zum Ticket vor allem mittels Sprache und Habitus aufweisen, können sie sich gegen jedwede Vorwürfe immunisieren. Dabei treiben sie ihre Opfer in die Isolation, denn wer glaubt schon, dass der angesagte, reflektierte anti-sexistische Aktivist zu sexueller Nötigung in der Lage wäre? Sein Racket bürgt für ihn – ob es das falsche Spiel durchschaut oder nicht – um die innere Einheit gegen den äußeren Feind nicht gefährden zu müssen. Denn bricht das Racket auseinander, müssten sie alle um ihre Berechtigung im »Freiraum« bangen.

09 Viele der skizzierten Prozesse lassen sich auch außerhalb von sogenannten Freiräumen in den zusammenhängen der radikalen und autonomen Linken vorfinden. Zum Beispiel ist sie in weiten Teilen feindlich gegenüber Arbeiterinnen und abweisend gegenüber jenen, die die Sprachcodes nicht beherrschen. Im »Freiraum« scheinen sich diese Prozesse zu konzentrieren und ihnen erstmals die Illusion der Gegenmacht zu verleihen, weshalb hier vom Ticket-Denken und nicht von exkludierendem Verhalten die Rede ist.

10 Zu einem vernünftigen, wenn auch in Teilen kritikwürdigen Ansatz vgl.: Wiesental, Ann: Antisexistische Awareness. Ein Handbuch. Münster 2017. Hier wird dezidiert auf die individuelle Unvollkommenheit hingewiesen und es geht genau um die Lernprozesse, die im Kontext des »Freiraums« ausbleiben.

11 Vgl.: Antifa Bonn/Rhein-Sieg: Wie wir miteinander umgehen wollen. http://lizbonn.blogsport.de/2016/12/14/wie-wir-miteinander-umgehen-wollen/ [Zuletzt abgerufen: 22.08.2018] Der Text stammte ursprünglich aus einem anderen Konflikt, ließ sich aber von den Besetzerinnen in den eigenen Kontext integrieren.

12 Ebd.

Jenseits des Freiraums

Dem beschriebenen Phänomen lässt sich pragmatisch wie inhaltlich begegnen. Pragmatisch insoweit, als dass ernstgemeinte anarchistische Praxis sich nicht auf solcherlei Freiräume fokussieren sollte und sich stets vor Augen führen muss, dass sie auf die Emanzipation der gesamten Menschheit gerichtet sein muss, daher das Ziel verfolgt, sich von einer sektiererischen Szene zu befreien und zu einer relevanten gesellschaftlichen Kraft zu werden. Aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen, heißt auch die Freiräume jenen zu überlassen, die den desaströsen Zustand des Anarchismus und Linksradikalismus konservieren wollen. Inhaltlich muss darauf reagiert werden, da natürlich Infrastruktur benötigt wird, diese aber nicht unter dem ideologisch aufgeladenen Begriff des »Freiraums« betrachtet werden darf, sondern einer anderen Ebene der Auseinandersetzung bedarf. Die räumliche Infrastruktur sollte nüchtern und sachlich als eben solche betrachtet werden, als ein nützliches Mittel und nicht als ideologischer Ankerpunkt. Wenn sich Menschen nicht für anarchistische oder linkslibertäre Ideen begeistern lassen, es in manchen Städten also lediglich eine kleine »Szene« und nur ein kleines subkulturelles Angebot gibt, hat das oft wenig mit dem Fehlen entsprechender Räume[13], sondern mehr mit der Unattraktivität der Ideen, der »Szene« als geschlossener Gemeinschaft und ähnlichem zu tun. Der Zirkelschluss, mehr »eigene« Räume würden mehr Anschlussfähigkeit bieten, lenkt vor allem davon ab, sich mit der real-existierenden Welt auseinanderzusetzen. Kämpfe um Räume zu führen, wo diese nicht benötigt werden, ist also vor allem die Flucht in den »Freiraum« als vermeintlich neue Welt.[14] Dem Begriff des »Freiraums« lässt sich zudem der der Nische entgegenstellen. Er verweist auf die reale Irrelevanz des Anarchismus für das Weltgeschehen, beinhaltet aber auch, dass ein Ort geschaffen werden kann, in dem zumindest Ideen, wie es anders sein könnte, existieren. Das heißt weder, dass diese dort bereits gelebt oder umgesetzt werden. Es bedeutet lediglich, dass ein Ort existiert, an dem sich Menschen zusammenfinden können, die eine positive Aufhebung des Kapitalismus wollen. Da dies keine mehrheitliche Position darstellt, also nicht ohnehin überall solche Menschen gezielt aufeinandertreffen, bietet sich der Begriff der Nische an, da er auch auf die geringe Zahl von Menschen verweist, die solche Vorstellungen haben. Zudem verweist er auf die eigene Einbindung in das gegenwärtige System, er schafft nicht die Illusion, die Befreiung vorwegzunehmen, er individualisiert nicht das Fehlverhalten der Einzelnen, da er anerkennt, dass jede heute noch nicht die ist, die so morgen werden kann. Nichtsdestotrotz bewahrt er die Hoffnung, auf eben dieses Morgen.

13 Raum hier und im Weiteren in dem Sinne von etwas materiellem mit vier Wänden und einem Dach.

14 In einem weiteren Sinne müssen selbstverständlich immer Kämpfe um Räume geführt werden, aber eben nicht immer um Häuser oder ähnliches. In diesen Kämpfen wird der Begriff des »gelebten Raum« von Lefebvre überstrapaziert und es wird davon abgesehen, Raum mit sozialen Praxen zu denken, „die sich mit dem Vorhandenen auseinandersetzen muss“ (Belina: Raum 2017. S. 80).

„Ein Stück vom Kuchen, nicht die ganze Bäckerei!“ Eine Kritik der Identitätspolitik

- *Tina Sanders*

Die antiuniversalistischen Ansätze der Postmoderne vermischten sich vor geraumer Zeit in der US-amerikanischen Linken mit Sozialliberalismus zur Identitätspolitik als Ideologie. Die auch an europäischen Universitäten und im hiesigen linken Milieu spürbaren Auswüchse münden in vermeintlich antirassistischen und queerfeministischen Theoriekonstrukten und Formen des Engagements, deren Ziel eher die Besserstellung einiger Wenige im »warenproduzierenden Patriarchat«[01] zu sein scheint als dessen Umsturz.

Vorschub geleistet hat diesen Entwicklungen unter anderem der epistemologische Relativismus, der objektive Realität ablehnt und nach dem jede ausschließlich von der eigenen partikularen Perspektive ausgehen kann, welche wiederum von gesellschaftlichen Einflüssen geprägt ist und sich somit je nach Kultur unterscheidet.[02] Dass demnach *die eine Wahrheit* nicht existiert, lässt sich anhand der mittlerweile in der universitären Linken weitverbreitete Sprechort- und Privilegientheorien veranschaulichen, die einerseits bestimmten Personen ob ihrer Betroffenheit Plattformen der Meinungsäußerungen einräumen, andererseits eben jene beispielsweise weißen, heterosexuellen Männern entziehen. Die linken Theorien und das Engagement, die gepredigt und praktiziert werden, wirken jedoch nicht nur aufgrund der Errungenschaften der Ersten und Zweiten Frauenbewegung wie auch des antirassistischen Kampfes gegen die Sklaverei wie *Luxusfeminismus* und *Luxusantirassismus*. Dass sich vom Materialismus verabschiedet wurde, nimmt nicht Wunder: Nicht nur wurden Gewerkschaften und K-Gruppen in den Vereinigten Staaten in einer Welle des Antikommunismus gesprengt, auch der Spätkapitalismus mit seinen neuen Anstellungsverhältnissen und seinen ansonsten größtenteils zu befürwortenden Technologien sorgte dafür, dass anstatt einer »Klasse für sich« (Karl Marx) eine zersplitterte, individualisierte Masse von Proletarierinnen übrig blieb.

Dekonstruktion vs. Reproduktion

Die ehemalige Analysekategorie der Klasse ist zu einer Identität unter vielen verkommen, auf die es plötzlich stolz zu sein gilt oder die in der Intersektionalitätstheorie Seite an Seite mit den unveränderbaren Faktoren der Hautfarbe und Geschlecht genannt wird. Nebst der Tatsache, dass niemand auf seine eigene Verwertung auf dem kapitalistischen Arbeitsmarkt oder die eigene Armut stolz sein sollte, besteht kein monolithischer Block an Arbeiterinnen. Sondern Proletarierinnen sind die soziale Kategorie derjenigen, die ihre Arbeitskraft verkaufen, die ebenso entlang der Linien der Stellung innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise und jenen anhand von Ethnie, Herkunft oder Geschlecht getrennt verläuft und die als

Kategorie jenseits des Kapitalismus keinerlei Bedeutung besitzt, so Monsieur Dupont.[03]

Doch auch, was das Geschlecht und die Hautfarbe anbelangt, verstricken sich nordamerikanische und europäische Campuslinke oftmals in Widersprüche: Einerseits soll angeblich Sexismus abgeschafft werden, andererseits sind sogenannte »Cispersonen« qua ihres Geschlechts der Feind, den es zu bekämpfen gilt, da diese sich mit ihrem Geschlecht »wohlfühlen« und »identifizieren« würden.[04] Nebst der Tatsache, dass niemand weiß, wie sich beispielsweise Frauen zu fühlen haben, um sich »als Frauen zu fühlen«, entbehrt die Unterstellung, eben jene würden sich ob der tagtäglich an ihnen verübten Diskriminierung in ihrem Geschlecht »wohlfühlen«, eine der früheren Grundannahmen des Feminismus. Nämlich dass die Geschlechterbinarität, auf Kosten von vor allem Frauen, gewaltsam aufrechterhalten wird. Schnell wird so die Menstruation zum Privileg[05] und eine Vulva auf dem Transparent einer Demonstration exkludierend für Transfrauen.[06] All dies geschieht, während das Geschlecht, das es doch eigentlich zu dekonstruieren gilt, anhand von mehr als 50 verschiedenen Geschlechtsidentitäten, die größtenteils entlang der Achsen »männlich« und »weiblich« verlaufen, affirmiert und reproduziert – ja, sogar multipliziert - wird.[07] Das verklärt und reproduziert die Realität, in welcher Frauen, wie auch manche Transfrauen, aufgrund ihrer weiblichen Anatomie, die nicht einfach abgelegt werden kann, als solche ausgemacht und unterdrückt werden. Genauso wie Transgeschlechtlichkeit soll laut manchen Linken an den Universitäten sogenannter »Transracialism« Anerkennung finden.[08] Das prominenteste Beispiel für dieses Phänomen ist Rachel Dolezal, eine Weiße, die sich für afroamerikanisch hält und die es durch Lügen über die Hautfarbe ihrer Eltern bis zur Präsidentin des Ablegers der National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) in Spokane, Washington gebracht hatte, bevor sie aufgrund eben jener Unwahrheiten ihren Posten verlor.[09]

Antiuniversalistischer Manichäismus

Die Widersprüche enden hier jedoch noch lange nicht, denn auch die erwähnten Intersektionalitäts- und Privilegientheorien, die auf einer antagonistischen, dichotomen Konstruktion basieren, stellen Männern, Weißen und Heterosexuellen als »oppressors« Frauen, Nicht-Weiße und Homosexuelle als »oppressed people« gegenüber. Da diese Kategorien und die sogenannten Privilegien als immerwährend dargestellt werden, schaffen sie es nicht, ethnisch oder religiös motivierte Konflikte in Europa, Afrika oder Asien darzustellen oder Antisemitismus und beispielsweise sexuelle Übergriffe durch nicht-weiße Männer oder Frauen zu fassen, da die ungenügend komplexen Trennlinien dieser Theorien entlang weiß und nicht-weiß, hetero- und homosexuell, weiblich und männlich oder »cis-« und transgeschlechtlich verlaufen und Opfer niemals Täter (und umgekehrt) sein können. Aufgrund von angeblicher oder tatsächlicher Privilegien, die es stets zu reflektieren gelte, wird so Weißen, Heterosexuellen, »Cispersonen« wie auch Männern jegliches Vermögen zur Empathie, Rationalität und Vernunft und somit Möglichkeiten der theoretischen wie auch praktischen Soli-

darität abgesprochen. Dazu kommt es zwangsläufig, wenn jegliche Kritik an der Campuslinken – zumeist sozioökonomisch höchstprivilegierten Akademikerinnenkindern – mit einer »...-phobie« oder einem »...-ismus« abgewehrt wird, anstatt universalistische Ansprüche zu formulieren, die mit der Erarbeitung von adäquaten Begrifflichkeiten und einer ebensolchen Gesellschaftsanalyse und -kritik einhergehen. Denn tatsächlich existierende geschlechtliche und sozioökonomische Machtverhältnisse werden ausgeblendet oder relativiert, während simultan zu gelten scheint: Was es noch nicht gibt, das wird eben erfunden – auch auf Kosten der Menschenfreundlichkeit.

Die Feindinnen in den eigenen Reihen

So verhält es sich auch mit dem »Uncle Tom-Syndrom«, ein in den USA immer noch gängiger, abwertender Begriff, der die angebliche Unterwürfigkeit und Anpassung von Schwarzen gegenüber der weißen Mehrheitsgesellschaft meint, eine Art kulturelles Stockholmsyndrom also.[10] Dieser Vorwurf von Schwarzen wurde bereits gegen ehemalige Regierungsvertreter der USA, nämlich Barack Obama, Condoleeza Rice und Colin Powell, ins Feld geführt.[11] Derselbe Vorwurf wurde gegen die Mutter des Jungen, der in einer H&M-Kampagne einen Pullover mit der Aufschrift »Coolest monkey in the jungle« trug, ins Feld geführt: In einem Interview gab sie an, als »sell out« bezeichnet

01 Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats. Bad Honnef 2000, S. 22.

02 Malik, Kenan: Für jeden eine Wahrheit. Jungle World. 2.3.2017. https://jungle.world/artikel/2017/09/fuer-jeden-eine-wahrheit (zuletzt abgerufen 22.01.2018).

03 Dupont, Monsieur: Nihilist Communism. A Critique of Optimism in the Far Left, San Francisco 2009, S. 50.

04 Stock, Julia: Da ist ein Sternchen im Text, Edition F, 14.3.2017, https://editionf.com/Da-ist-ein-Sternchen-im-Text (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

05 Ferguson, Sian: 4 Ways To Make Your Period-Positivity More Inclusive, Everydayfeminism.com, 24.1.2016. https://everydayfeminism.com/2016/01/inclusive-period-positivity/ (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

06 Devin-Norelle: Why the Women's March Needs to Be More Trans-Inclusive, Them.us, 19.1.2018, https://www.them.us/story/the-womens-march-needs-to-be-trans-inclusive (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

07 Elvira Sanolas: Geschlecht als Wille und Design. Zur Kritik an der queeren Multiplikation der Geschlechtsidentitäten. In: Koschka Linkerhand (Hg.): Feministisch Streiten. Texte zu Vernunft und Leidenschaft unter Frauen. Berlin 2018, S. 190.

08 Brubaker, Rogers: The Uproar Over ‚Transracialism', nytimes.com 18.5.2017, https://www.nytimes.com/2017/05/18/opinion/the-uproar-over-transracialism.html (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

09 Aitkenhead, Decca: Rachel Dolezal: ‚I'm not going to stoop and apologize and grovel', guardian.com https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/25/rachel-dolezal-not-going-stoop-apologise-grovel (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

10 Rupert, Maya: The Problem With Uncle Tom, huffingtonpost.com, 13.9.2012, https://www.huffingtonpost.com/maya-rupert/the-problem-with-uncle-tom_b_1881137.html (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

11 Spingarn, Adena: When ‚Uncle Tom' Became An Insult, theroot.com, 17.5.2010, https://www.theroot.com/when-uncle-tom-became-an-insult-1790879561 (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

und des Weiteren bezichtigt worden zu sein, ihren »Jungen für Geld zu verkaufen«.[12] Aus Sicherheitsgründen musste sie ihren Wohnort ändern, nachdem sie sich weigerte, H&M eine rassistische Agenda zu unterstellen und in Südafrika H&M-Filialen demoliert wurden.[13] Zwar treffen die Überlegungen zur »internalized oppression« hinsichtlich der Internalisierung von Geschlechterrollen und der internen Reproduktion der Frauenkonkurrenz einen wahren Kern, jedoch wird jedes abweichende Verhalten von Frauen, Juden, Nicht-Weißen oder Homosexuellen sanktioniert, das die essentialisierten Interessen des jeweiligen imaginierten Kollektivsubjekts nicht vertritt. Dies hat zur Folge, dass ihnen allen paternalistisch Internalisierung und Reproduktion von Diskriminierung vorgeworfen werden kann, sobald ihre Interessen und deren Durchsetzung von denen der nicht ideologisch, sondern identitär konstruierten Masse der eigenen »community« abweichen. Diesem Konstrukt kommt in vielen Fällen die Rolle eines Totschlagarguments zu. Es verkennt die im Spätkapitalismus stattfindende Individualisierung, die dazu führt, dass Politik ein Tummelplatz ist, auf dem sich diverse – vor allem sozioökonomische – Interessen gegenüber stehen, die es in Bündnissen einzufordern gilt.

Praktische Handlungsspielräume?

So werden auch heterosexuellen Männern im Alltag oder der Politik immer wieder solidarische Handlungsspielräume verwehrt. So stellt sich in Gesprächen mit feministischen Männern oftmals heraus, dass diese bei verbalen Ausfälligkeiten und Übergriffen anderer Männer gegenüber Frauen sporadisch in der akuten Situation perplex gewesen wären und sich ohnmächtig fühlen würden, da ihnen aufgrund ihres Einschreitens in der Vergangenheit bereits Paternalismus von Frauen unterstellt worden sei oder ihnen generell höflich-zuvorkommendes Verhalten als sexuelle Annäherungsversuche angelastet werden würde. Simultan würden sie allerdings stets dazu aufgefordert, Frauen mit Respekt zu behandeln und nicht genügend für die Emanzipation der Frau zu tun. Solche Vorwürfe inflationär gegenüber jenen zu artikulieren, die ein humanes Verhalten an den Tag legen, scheint mit dem Interesse an einer gesamtgesellschaftlichen Umwälzung unvereinbar, weshalb es hier als nur scheinbares zu erkennen ist.

Dass diesen Menschen daran nichts zu liegen scheint, zeigt sich auch an den weitestgehend erfolglosen antirassistischen und queerfeministischen Kampagnen, an denen sporadisch ausschließlich Menschen mit (familiärem) Migrationshintergrund oder FLTI-Personen teilnehmen dürfen. Auch hier wirken der epistemologische Relativismus und die Sprechorttheorie, denn diese Exklusionen basieren auf der Annahme, dass nur *Betroffene* einer der mannigfaltigen *Wahrheiten* über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse berichten und diesen den Kampf ansagen dürfen. Im weiteren Sinne wird auf diese Art des angeblich selbstermächtigenden bzw. »empowernden« Aktivismus eine Apartheid der Ethnien und Geschlechter eingefordert. Ob der Überbetonung der repräsentativen Ebene der Symbolpolitik wiegt die Identität eines Aktivisten schwerer als die Werte, die er vertritt – der Erfolg solcher Kampagnen bleibt somit, wenig überraschend, aus.

Die Klasse ist tot! Lang lebe die (soziale Kategorie der) Klasse!

Das mag jedoch auch daran liegen, dass im Rahmen des identitätspolitischen Engagements zwar zum überwiegenden Teil sehr ehrenwerte Ziele verfolgt, jedoch sporadisch kontrafaktisch argumentiert wird. So entstand die Black Lives Matter-Bewegung als Antwort auf die Ermordung Trayvon Martins durch George Zimmerman, der immer wieder als weiß dargestellt wurde, allerdings auch Latino ist.[14] Nicht nur ist es eine Tradition der Bewegung, komplexe Umstände wie die Tatsache auszublenden, dass verbale und körperliche Repression auch von schwarzen Polizisten ausgeht und dass neben gang violence auch Armut eine große Rolle für diese spielt. So stehen an erster Stelle der in absoluten Zahlen durch Polizeigewalt zu Tode Gekommenen Weiße, erst dann folgen Schwarze.[15] Dies ergibt sich aus dem Umstand, dass – auch, wenn es systematische rassistische Polizeigewalt in westlichen Staaten durchaus gibt – jene Gegenden, die von Armen bewohnt werden, zu einem höheren Ausmaß polizeilich überwacht werden, da selbstredend eine erhöhte Kriminalitätsrate ob der sozioökonomischen Schlechterstellung verzeichnet werden kann und die Mehrheitsgesellschaft der USA eben auch unter den Armen weiß ist.[16] Doch auch grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse und Zusammenhänge scheinen Aktivistinnen und Campuslinke immer wieder nicht zu verstehen, wenn davon ausgegangen wird, dass Frauenquoten oder solche für Nicht-Weiße helfen würden, Differenzen auszugleichen, die jedoch im warenproduzierenden Patriarchat und der kapitalistischen Produktionsweise bereits von Grund auf angelegt sind: Denn auch, wenn mehr reiche nicht-weiße Frauen an die Universitäten oder in Führungspositionen aufgenommen werden, beschränkt sich eine Steigerung der sozialen Durchmischung und Mobilität auf Geschlecht und Hautfarbe, ein Aufstieg aus dem Arbeitermilieu in die bürgerliche Klasse durch den Besuch der Universität bleibt jedoch für die meisten unmöglich. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass vielen anderen möglichen Menschen jeglicher Hautfarbe und Herkunft und jeglichen Geschlechts eben jene Möglichkeiten verwehrt werden. Außerdem leisten diejenigen, die mehr aufgrund der Frauenquote als aus freien Stücken an Universitäten in diverse Gremien und Kommissionen inkludiert wurden, ein enormes Ausmaß an Mehrarbeit, da viele Frauen aufgrund der Doppelbelastung von Lohnarbeit in Teilzeit und Reproduktionsarbeit ausgesetzt sind oder schlechtere Bildung erfahren haben, von den Universitäten ausgeschlossen bleiben.

12 Oppenheim, Maya: H&M child model's family moved house ‚for security' after ‚racist hoodie' row, theindependent.co.uk, 17.1.2018, https://www.independent.co.uk/news/world/europe/hm-hoodie-child-family-move-house-security-racist-hoodie-south-africa-a8163561.html (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

13 Ebd.

14 Hopkins, Isa: Is George Zimmerman white or Hispanic? That depends. Salon.com, 16.7.2013, https://www.salon.com/2013/07/16/is_george_zimmerman_white_or_hispanic/ (zuletz abgerufen 22.07.2018).

15 Vgl. interaktive Datenbank, The Counted: People Killed by Police in the U.S., guardian.com https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2015/jun/01/the-counted-police-killings-us-database (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

Aussichtslosigkeit Die hier dargestellten Formen der identity politics entstanden in den USA unter spezifischen historischen, soziopolitischen, ökonomischen und demografischen Rahmenbedingungen. Obwohl diese sich diametral von denjenigen der europäischen Länder unterscheiden, wird stets krampfhaft versucht, die Methoden der politischen black und queer communities und der US-amerikanischen Campuslinken auf eben jene zu übertragen. Vieles wollen Kampagnen wie das »Frauen*volksbegehren« (F*VB) in Österreich zwar verändern, ihre Forderungen, z.B. Frauenquoten in politischen Interessensvertretungen, öffentlichen Gremien, Kommissionen etc. wie auch »die Hälfte aller Plätze in Leitungs- und Kontrollgremien von Kapitalgesellschaften und -genossenschaften«[17] greifen allerdings zu kurz. Außerdem werden ein »Verbot sexistischer Werbung und die Förderung von respektvollen, klischeefreien Medieninhalten« gefordert, da letzteres zu »mehr Respekt für alle Geschlechter« führen würde.[18] Auch wenn das F*VB materielle Forderungen hat, verharrt es weitestgehend auf der Ebene der Repräsentation, was verkennt, dass Sprache oder audiovisuelle Medien nicht ausschließlich Realität schaffen, sondern diese vielmehr abbilden. Des Weiteren wird negiert, dass die ideologische Ausrichtung von Politikerinnen für den Inhalt der umzusetzenden Policy eine viel größere Rolle spielt als deren geschlechtliche oder ethnische Zugehörigkeit. Anstatt die Charaktermaske und die Existenz dieser Politikerinnen als autonomes Subjekt anzuerkennen, wird diesen eine Unterwerfung unter das Regime des eingangs erwähnten, imaginierten Kollektivsubjekt abverlangt. Das Kapital unterscheidet außerdem nicht zwischen moralisch verwerflichen Werbestrategien und solchen, die es nicht sind. Von den sehr engagierten, aber naiven Vertreterinnen des F*VBs wird angenommen, dass – obwohl es Prostitution gibt – vor der Sexualisierung von Frauen- und Mädchenkörpern Halt gemacht werde; das warenproduzierende Patriarchat wird ebenso verkannt wie dessen Slogan »Sex sells«. Die Gewalt der Prostitution wird genauso wenig erwähnt wie eine Forderung des Ausbaus von Rechten für Transfrauen und das obwohl – genauso wie es Firmen betreiben, um ihre corporate identity zu stärken – penibelst genau auf jede Setzung des Sternchens wie auch eine sehr diverse Gruppe an Frauen als fotografische Untermalung geachtet wurde.

Kurzum: Identität ist als Selbstläufer zu einer Ideologie verkommen, anstatt als materielle Basis angesehen zu werden. So praktizierte es beispielsweise die Zweiten Frauenbewegung: Indem sie sich in einem politischen Sinne auf eine gemeinsame Identität berief und unter der Losung »Das Private ist politisch« es vermochte, die sexuelle und häusliche Gewalt, die in der privaten Sphäre erduldet, und die unbezahlte Reproduktionsarbeit, die dort geleistet werden musste, in der männlich dominierten, öffentlichen Sphäre sichtbar zu machen. Darauf bauen auch Initiativen wie das F*VB, allerdings ohne die Täter sexueller oder häuslicher Gewalt in den Blick zu nehmen. Auch mangelt es am durch den Queerfeminismus zunehmend in den Bereichen der Politik, Medien und Hochschulen verdrängten feministischen Materialismus, der anerkennt, dass die Unterdrückung der Frau stets die Kontrolle über ihren Körper meint.

»Das Private ist politisch« müsste in seinem ursprünglichen Sinne wiederbelebt werden anstatt beinahe ausschließlich dazu gebraucht zu werden, persönliche Streitigkeiten unter dem Deckmantel eines …-*ismus*-Vorwürfen auf dem Plenum zu entscheiden oder andere bei Gegenrede mundtot zu machen.

16 Reed, Adolph Jr.: How Racial Disparity Does Not Help Make Sense of Patterns of Police Violence, Nonsite.org, 16.9.2016, http://nonsite.org/editorial/how-racial-disparity-does-not-help-make-sense-of-patterns-of-police-violence (zuletzt abgerufen 22.07.2018).

17 Vgl. https://frauenvolksbegehren.at/forderung-macht-teilen/.

18 Vgl. https://frauenvolksbegehren.at/forderung-vielfalt-leben/.

Aber wie können und sollen sie denn nun sonst sein, eure Menschen? Über paradoxe Möglichkeiten emanzipatorischer Subjektivierung

– *Jonathan Eibisch*

Materialistische und subjekt-kritische Subjekttheorie

„Weil es kaum Jemand entgehen kann, daß die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Anteil zeigt, als für die »soziale«, so hat man auf die Gesellschaft besonders sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefaßte Interesse weniger leidenschaftlich und verblendet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, welche sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben."[01]

Faszinierend an diesem Zitat Max Stirners, des fundamentalen Kritikers der modernen bürgerlichen Subjektform, ist, dass es der landläufigen von Marx übernommenen Behauptung, er würde die ideologische Reinform des bürgerlichen Individualismus predigen und keinen Begriff von »Gesellschaft« und dementsprechend ihren sozialen Problemen haben, direkt entgegensteht. Vielmehr sieht Stirner die »soziale Frage« – heruntergebrochen die massenhafte Verelendung durch Proletarisierung in einer kapitalistischen Klassengesellschaft – als das entscheidende politische Problem seiner Zeit an. Seinen Beitrag dazu sieht er jedoch nicht etwa in der ökonomischen Analyse des Kapitalismus' oder Überlegungen zur politischen Organisierung der verschiedenen Gruppen von Subalternen, sondern in einer grundsätzlichen Kritik der bürgerlichen Moral und von ideologischen Moralregimen insgesamt. Denn Moral ist nun einmal immer die Moral von (allen möglichen) politischen (Herrschafts-)Projekten – und sei es von jenen, die sich auf einen aufklärerischen Humanismus („der Sache des Menschen") oder sozialistischen Vorstellungen eines »neuen Menschen« („der Gerechtigkeit") beziehen. Dementsprechend vollzieht sich Emanzipation – als gesamtgesellschaftlicher Vorgang – immer durch und an konkreten Einzelnen, die ihre Individualität unter äußerst ungleichen materiellen Voraussetzungen zu entfalten versuchen können. Sie gelingt nicht in Abgrenzung, nicht in hierarchischer Konkurrenz und dem Vergleich, der Ausgrenzung, Abwertung und somit nicht durch die Konstruktion von Anderen (sowie dem Ausschließen der Widerspiegelung ihrer Aspekte aus dem eigenen Selbst)[02], sondern durch Betrachtung und bewusste Gestaltung der Einzigartigkeit – anstatt einer als essentiell behaupteten konstruierten individualistischen »Besonderheit«.

Materialistisch ist diese Theorie des Selbst' (die auf das Subjekt erweitert gedacht werden kann), weil sie kein »Wesen des Men-

schen« zum Ausgangspunkt nimmt, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die es geformt wird und welche seine »unergründliche Grundlage« bilden. Dies beinhaltet dreierlei: Erstens, dass die Bedingungen unter denen eine dem Anspruch nach »freie« und »selbstbestimmte« Gestaltung der jeweiligen eigenen Lebens- und Seinsweisen möglich wird nicht frei gewählt werden können, sondern gesellschaftlich bestimmt sind – was nichts anderes heißt, als das wir immer schon soziale Wesen sind und unsere Individualität stets in kollektiver Verbundenheit, Auseinandersetzung und Begegnung mit Anderen erfahren und entfalten. Zweitens sind die Möglichkeiten der Subjektivierung in einer herrschaftsförmigen Gesellschaft stark begrenzt und unterliegen spezifischen Deutungs- und Bewertungsmustern, welche mit herrschenden Ideologien korrelieren, also stets auch mit den bestimmten Herrschaftsinteressen verbunden sind. Diese werden in politischen Projekten artikuliert und gegen die individuellen Willen, Wünsche und Bedürfnisse vieler Einzelner durchgesetzt. Dies geschieht somit auch gegen jene ihrer soziale Klasse. Als politisches Subjekt kann sie sich erst durch kollektive Selbstermächtigungsprozesse und Organisierung herausbilden. Jedes politischen Projekt auf dem hegemonial strukturierten politischen Feld arbeitet dabei mit spezifischen Subjektivierungsregimen, welche sich jeweils auf eigene Moralsysteme stützen: Es formt die Subjekte, deren Interessen es zu vertreten beansprucht. Drittens bedeutet eine materialistische Theorie des Selbst' bzw. vom Subjekt, dass die materiellen Voraussetzungen unter denen Subjekte auf ihre Subjektivierung Einfluss nehmen und eine bewusste Selbst-Gestaltung erlernen können, zwar einerseits nach der jeweiligen Position in den multiplen Herrschaftsverhältnissen sehr unterschiedlich gegeben sind (bzw. zugewiesen und zugestanden werden), andererseits aber in vielen Fällen auch Gestaltungsspielräume zur selbstbestimmten Lebensgestaltung bestehen und um ihre Erweiterung und ethische Ausgestaltung kollektive Kämpfe geführt werden können.

Poststrukturalistische Subjekttheorien vs. hegemonietheoretische Überlegungen

Jede Überlegung, Diskussion und Kritik an Moralismus und unterschiedlichsten Moralsystemen – gerne auch den »linken« – ist mit den alltäglichen Praktiken der Formung von Menschen in spezifisch historischen gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen, das heißt mit Subjektivierung, verbunden. Diese geschieht auf widersprüchliche Weise, zum Einen, weil die gesellschaftlichen Anforderungen an das bürgerliche Subjekt in sich widerstreitend sind (Wir sollen wandelbar *und* identifizierbar, flexibel/mobil *und* gebunden/greifbar, durchsetzungsfähig *und* teamfähig sein usw.). Zum Anderen, weil die Subjektivierung der Einzelnen im Spannungsfeld ganz verschiedener Subjektivierungsregime stattfindet (bspw. katholische Kirche, kapitalistische Leistungsorientierung, Sportverein *und* linke Partei...). Insbesondere in Zeiten neoliberalen Regierens und der scheinbaren Vervielfältigung individueller Möglichkeiten in einer globalisierten Welt bei gleichzeitiger Auflösung traditioneller sozialer Bindungen, wird die Erzeugung stets prekärer Subjektivität und – oberflächlicher – Identität privatisiert. Somit wird sie auch

zu einer (unbezahlten) Arbeit an der Seinsweise bzw. an der Psyche, die wir alle zu erbringen haben, um eine unabhängige, kohärente, zielgerichtete, »besondere«, sich selbst begründende und letztendlich handlungsfähige integrierte Person sein zu können. Findet Subjekt-Werdung jedoch auf äußerst widersprüchliche Weise und unter dem Einfluss verschiedener herrschender Vorstellungen und Interessen statt, bedeutet dies, dass sie selbst ein Feld eminent politischer Auseinandersetzung darstellt.[03]

In der poststrukturalistischen Subjekttheorie wird davon ausgegangen, dass Subjektivierung durch die gleichzeitige Unterwerfung *und* Handlungsbefähigung von Menschen geschieht[04]: Indem sie sich bestimmten Subjektivierungsregimen (und ihren moralischen Vorstellungen und -kodexen) unterordnen, diese (auch durch aktives eigenes Handeln) in sich selbst einschreiben und verinnerlichen, damit sie innerhalb von ihnen agieren können, um als Subjekte anerkannt zu werden. Demnach richtet sich die poststrukturalistische Kritik als »positiver Nihilismus« von Foucault über Butler bis Bröckling auf die Form des bürgerlichen Subjektes selbst, sucht und feiert (im besten Fall) seine Irritation, Subversion oder Überschreitung.[05] Die Frage ist, wo es Momente und Möglichkeiten seiner Ent-Subjektivierung gibt, in welcher die isolierte, eingeschränkte, ausgrenzende, normalisierte, hierarchisch bewertete bürgerliche Subjektform rissig wird und somit auf die (unterdrückte) Potenzialität der Seinsweisen verweist, deren Erfahrung Lust auf Rebellion gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse macht, die uns begrenzen und zurichten.

Diese negative und transzendierende Kritik des Subjektes basiert jedoch auf einem Grundproblem poststrukturalistischer Subjekttheorien insgesamt und zwar der impliziten Verwendung zweier Machtbegriffe. Würde Macht nämlich im Sinne Foucaults als neutral, in allen sozialen Beziehungen vorhanden und das Subjekt als »Effekt«,[06] somit als immer schon durch gesellschaftliche Verhältnisse erzeugt angesehen werden, wäre im Anschluss daran die Frage möglich, inwiefern ein emanzipatorisches politisches Projekt auf diese Erzeugung Einfluss nehmen sollte. Emanzipation meint

01 Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 2008, S. 231.

02 Reckwitz, Andreas: Subjekt. Bielefeld 2010 [2008], S. 76.

03 Bröckling, Ulrich: Das Unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main 2013 [2007], S. 21; und: Newman, Saul: From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarism and the dislocation of power. Plymouth 2007 [2001], S. 4.

04 Meißner, Hanna: Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx. Bielefeld 2010, S. 11; und: Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin 2010, S. 78.

05 Reckwitz, Andreas: Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums. In: Moebius, Stephan/Ders. (Hrsg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main 2008, S. 83f..

und: Marchart, Oliver: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft. Berlin 2013, S. 27f.

06 Rodrian-Pfennig, Margit: Dekonstruktion und radikale Demokratie: Elemente einer anderen politischen Bildung. In: Lösch, Bettina/Thimmel, Andreas (Hrsg.): Kritische politische Bildung. Ein Handbuch. Schwalbach 2010, S. 157-167.

aber prozesshaftes »Freier-werden von Herrschaft« und ihren Subjektivierungsregimen. Herrschaft wird dabei als Verfestigung und Zentralisierung von Macht begriffen, Macht aber fälschlicherweise selbst nicht mehr als neutral sondern tendenziell herrschaftsförmig verstanden.[07] Somit ist die Formung von Menschen zurecht grundsätzlich zu problematisieren – zumal unter den Bedingungen einer bürgerlich-liberalen, staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Mit einem postanarchistischen[08] Verständnis von Emanzipation müssten meiner Ansicht nach zudem jedoch – anknüpfend an einem Begriff der sozialen Freiheit – Möglichkeiten (weniger erzwungener, eingeschränkter usw.) alternativer Subjektivierung in Betracht gezogen und ethische Überlegungen zu aktuell wünschenswerten Seinsweisen sowie ihrer potenziellen Veränderbarkeit im Zuge der sozialen Revolutionierung gesellschaftlicher Verhältnisse angestellt werden.

Diesem Ansatz folgend lautet die Frage nicht mehr, wie gesellschaftlichen Verhältnissen und der Wirkung von Macht generell entflohen werden kann. Diese stellen dann nicht an sich das Problem dar, sondern ihre Wirkungsweise in Herrschaftsordnungen. Vielmehr ist zu fragen, wie in bestehenden Herrschaftsverhältnissen kollektive Ermächtigungsprozesse gegen jene organisiert werden und auf eine Weise gelingen können, welche tatsächlich ein partielles Freier-Werden von Subjektivierung überhaupt (Ent-Subjektivierung) ermöglichen. Anschließend daran kann jedoch weiterhin – weil wir aus den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Problem des Umgangs mit der Macht nie herauskommen – auch eine politisch intendierte Einflussnahme und bewusste Gestaltung von Subjektivierung (emanzipatorische Subjektivierung) diskutiert werden.

Grundlage hierfür ist wiederum ein den marxistischen Theorien und auch der Kritischen Theorie entgegenstehendes – und ich würde behaupten: viel eher anarchistisches – Verständnis von gesellschaftlicher Totalität. Staatliche, kapitalistische und patriarchale Vergesellschaftungsmodi durchziehen demnach durchaus alle sozialen Beziehungen, die auch in den Beziehungen Einzelner zueinander konkret reproduziert und erfahrbar werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass nicht ebenfalls andersartige soziale Beziehungen (und auch Institutionen) vorhanden sind. Zwar werden sie von herrschaftsförmigen Verhältnissen dominiert und auch instrumentalisiert, können diesen aber gleichzeitig zumindest partiell entfliehen und als konkrete Utopien eine bessere Gesellschaft vorstellbar machen. Sozialrevolutionäre Veränderungen sind deswegen nicht von einem ausgeschlossenen »Außerhalb« der gesellschaftlichen Ordnung (und ihrer moralischen Vorstellungen) zu denken – das ohnehin entsteht, um diese zu konstruieren und zu legitimieren – sondern knüpfen dort an, wo die Subjekte jeweils stehen und wo sie hingelangen können.[09] Emanzipation in diesem Sinne realisiert sich deswegen in doppelter Hinsicht *durch* die Subjekte: *Durch das Handeln von Menschen*, welche sich kollektiv ermächtigen und ihre Handlungsfähigkeit nutzen, um die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu erweitern und zu überwinden; gleichzeitig aber auch *durch die Subjekte hindurch*, in der Hinsicht, dass sie die Verhältnisse verändern und damit auf (die eigene) Subjektivierung gestaltenden

Einfluss ausüben.

Emanzipatorische Subjektivierung ist in diesem Zusammenhang verständlicherweise eine unauflösbare Paradoxie. Als eine Chiffre beschreibt sie den theoretischen Versuch mit der Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse umzugehen, anstatt sich auf vermeintlich »reine Kritik« und politische Dogmen zurückzuziehen, totalitäre Auflösungen der Widersprüche zu fordern oder in die Beliebigkeit und Belanglosigkeit zu abzugleiten. Damit wird Subjektivierung zu einer politischen Aufgabe erklärt, an welcher emanzipatorische politische Projekte nicht vorbeikommen, wenn sie den Anspruch erheben vom »Hier&Jetzt« und dem Bestehenden ausgehend radikale Veränderungen anzustreben, die sich in den praktischen Auseinandersetzungen immer widersprüchlich gestalten.

Eine postanarchistische Perspektive auf Moral

Der soeben dargestellte Ansatz geht von der paradoxen Struktur des Anarchismus' selbst aus. Ziel ist die Bewusstseinsbildung über anarchistische politische Denkweisen, damit zugleich aber auch die Erarbeitung einer bestimmten Interpretationsweise derselben, um die Handlungsfähigkeit anarchistischer Projekte unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu erweitern. Als „linker Neomoralismus" wurde im Call zu dieser Ausgabe von Tsveyfl ein allgemein zu beobachtendes theoretisches und strategisches Grundproblem emanzipatorischer sozialer Bewegungen beschrieben. Wie oben gezeigt und begründet wurde, täte solche Kritik gut daran, die wahrgenommenen Verhaltensweisen und Umgangsformen nicht losgelöst von Subjektivierungsregimen und verschiedenen politischen Projekten, welche sich ihrer bedienen zu formulieren. Denn die Loslösung von Aushandlungsprozessen über ethische Fragestellungen von einem Verständnis von Subjektivierung sowie (ebenfalls fortwährend zu diskutierenden) politischen Vorstellungen und Strategien münden gerade in die kritisierten Verfallsformen: Der reflexartigen Abwehr als »bürgerlich« gelabelter Moralvorstellungen und dem Hypermoralismus persönlich Überzeugter; jener teilweise krampfhaften Aufstellung »politisch korrekter« Normen und Verhaltenskodexe; sowie der ebenso nach wie vor verbreiteten Vorstellung, Herrschaftsverhältnisse aus bestimmten Kontexten einfach heraushalten zu können. Infolgedessen werden diese auf vulgäre Weise als individuell zu bearbeitende Sprachregelungen, Denk-, und Verhaltensweisen gedeutet. Auf der (verständlichen und legitimen) Suche nach Zugehörigkeit geht dies in linken Szenen mit einem diffusen Anerkennungssystem einher,

07 Wilk, Michael: Macht, Herrschaft, Emanzipation. Aspekte anarchistischer Staatskritik. Grafenau 1999, S. 2.

08 Postanarchisumus bezeichnet die Verbindung anarchistischer und poststrukturalistischer Theorien. Der Autor hat den Begriff an anderer Stelle weiter ausgeführt. Vgl. Eibisch, Jonathan: Vom Inhalt und Nutzen postanarchistischer politischer Theorien. In: Ne znam – Zeitschrift für Anarchismusforschung 6/2017. Anmerkung der Redaktion.

09 Newman: Bakunin to Lacan 2007, S. 140ff.

welches seinesgleichen sucht und enorme Zugangsbarrieren aufweist. Nach innen gerichtet steht es religiösen Sekten tendenziell in nichts nach und ist ein wesentlicher Grund, warum sozialrevolutionäre politische Projekte auf viele abschreckend wirken.

Um meine eigene Perspektive weiter zu schärfen, möchte ich den Thesen des Calls zu dieser Ausgabe teilweise widersprechen und mich daran abarbeiten:

1) Ich habe nicht den Eindruck, dass sich »die Linke« als ein »moralisches Gegenprojekt« beispielsweise zu neokonservativen, neurechten Ideologien verhält, die sich vor allem gegen Gleichheit und Diversität richten. Vielmehr stellt sich die konservative Revolution als moralisches Gegenprojekt zur political correctness des liberalen Multikulturalismus eines neoliberalen politisches Establishments dar, welches durch diversity-politics Minderheiten konstruiert und diese mit ihren Gleichberechtigungsforderungen staatstragend vereinnahmen kann. Unabhängig davon, dass es »die Linke« nicht gibt, übernehmen Linke in ihrer (verkürzten) Kritik die Moralvorstellungen herrschender Politik, weil sie eben über keine wirkmächtige politische Gegenhegemonie verfügen, die eine adäquate und spezifische Ethik beinhalten würde. Wo sie formuliert wird, gilt es auch jener skeptisch gegenüber zu treten, wenn sie mit dem Anspruch zu führen und zu herrschen auftritt, sich dementsprechend organisiert und agiert.

2) Am Neomoralismus sei links, dass er sich vermeintlich gegen Herrschaft und Ausbeutung richten würde. Dazu meine ich, dass eine umfassende Kritik an Herrschaft ohne eine ethische Dimension nicht auskommt, ebenso wenig wie anarchistische Projekte, welche sie anfechten und ihr herrschaftsfreie Formen des Miteinanders entgegensetzen wollen. Wenn ich den linken Moralismus kritisiere, so auch die meines Erachtens nach ungenügende Ausprägung transparenter und kollektiver Aushandlungsprozesse über ethische Vorstellungen, die emanzipatorische Projekte heute anbieten können. Der Unterschied von Ethik zu Moral besteht meinem Verständnis nach darin, dass erstere nicht auf dogmatischen und somit unhinterfragbaren Setzungen beruht, sondern Menschen die Fähigkeit zugesprochen wird, dass sie Normen und auch Werte für eine gewaltfreie Regulierung ihres Miteinanders finden können – was sie auch fortwährend tun. Anarchistisch wäre diese Ethik unter anderem dann, wenn die selbst gesetzten Normen und Werte aus einem konsensualen Aushandlungsprozess hervorgehen, immer wieder in Frage gestellt werden können und ohne die Androhung von Strafe in einer Gemeinschaft als weitestgehend verbindlich gelten – eben weil sie nicht aufgezwungen, sondern miteinander gefunden werden. Der Betonung von »Würde« wie bspw. durch die Zapatistas oder John Holloway, kann ich in diesem Zusammenhang beispielsweise sehr viel abgewinnen, ohne sie deswegen als universalistisch behaupten zu müssen.

3) Im Call wird behauptet, dass „Aktivistinnen [...] Herrschaftsverhältnisse als Folge individuellen moralischen Versagens verstehen, [...] es also als Aufgabe des Anarchismus begreifen die Individuen zur Freiheit zu disziplinieren".[10] Zwar vermute ich, die hier angesprochene Problematik aus eigener Erfahrung sehr wohl

zu kennen, erlebe es selbst jedoch nicht so, dass die Struktur von Herrschaftsverhältnissen von politisch bewussten Personen nicht begriffen werden würde. Hendrik Wallat spricht in diesem Zusammenhang von einer „Aporie der Emanzipation", dem unauflöslichen Problem, »Freiheit« unter den Bedingungen von Herrschaft zu verwirklichen, ohne diese zu reproduzieren.[11] Die Frage scheint für mich dahingehend viel eher zu sein, welche Konsequenzen aus dem Verständnis verschiedener struktureller Herrschaftsverhältnisse gezogen werden. Radikal – und meiner Ansicht nach begrüßenswert – ist, wenn Menschen das, was sie verstanden haben, auf ihr persönliches Leben und Umfeld beziehen und mit ihrem eigenen Handeln etwas verändern wollen. Der Anarchismus betont und befürwortet die Verantwortung und (trotz aller Einschränkungen) die Handlungsfähigkeit auch von Einzelnen. Eben aus diesem Grund ist eine »Disziplinierung zur Freiheit« aus anarchistischer Perspektive unmöglich. Freiheit in Bezug auf ethische Vorstellungen bedeutet die freiwillige und bewusste Annahme beziehungsweise Kritik bestimmter Verhaltensweisen, das heißt die Übernahme und Weiterentwicklung eigener Grundsätze, Prinzipien und Ansprüche im oben dargestellten Sinne der Emanzipation *durch* die Veränderung konkreter Subjekte.

Die Kritik am freilich durchaus vorhandenen zwanghaften/erzwingenden Moralismus müsste deswegen entweder daran geübt werden, dass Anarchistinnen ihren eigenen Ansprüchen nicht genügend gerecht werden oder sich Menschen fälschlicherweise als Anarchistinnen bezeichnen, die sich derart verhalten. Peter Kropotkin schreibt dazu gegen Ende seiner Betrachtung über Anarchistische Moral: „Alles, was man bis dahin für moralisch gehalten hat, erscheint in seiner tiefsten Unsittlichkeit, hier eine Landessitte, eine Tradition, hochgeehrt im allgemeinen, aber höchst unsittlich in ihrem Grundwesen, dort eine schon fertige Moral, bloß zugunsten einer gewissen Klasse eingeführt. Man wirft sie alle über Bord und ruft: Nieder mit der Moral! Und man macht es sich zur Pflicht, unmoralisch zu handeln. Ehren wir diese Epochen des erwachenden Selbstbewußtseins der rücksichtslosen Kritik. Es ist ein sicheres Zeichen, daß ein Klärungsprozeß der Gesellschaft vor sich geht. Es ist die Heranbildung einer höheren, vollkommeneren Moral. [...] Diese Moral wird nichts befehlen. Sie verweigert absolut, die Individuen nach einer abstrakten Idee zu modeln, gerade wie sie verweigert, es durch ein Gesetz, eine Religion, eine Regierung zu tun. Sie läßt dem Individuum seine ganze und volle Freiheit."[12]

4) Der „linke Neomoralismus" wird beschrieben als ein prekäres Ticket zur Teilhabe an einer politischen Gemeinschaft, welche auf einer „projektiven Vorstellung einer befreiten Gesellschaft im Kleinen" beruhe.[13] Meiner Ansicht nach ist die Gedankenfigur der »befreiten

10 Redaktion Tsveyfl: Call for Papers – Anarchismus und Neomoralismus. http://tsveyfl.blogspot.com/p/call-for-papers.html [Zuletzt abgerufen: 22.07.2018].

11 Wallat, Hendrik: Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik. Münster 2012, S. 13.

12 Kropotkin, Peter: Anarchistische Moral [1922]. https://anarchistischebibliothek.org/library/peter-kropotkin-anarchistische-moral [Zuletzt abgerufen: 30.12.17].

Gesellschaft« keine wesentlich anarchistische, welche Veränderungen prozesshaft denkt, sondern entspricht der marxistischen Vorstellung von Totalität, wie sie oben erwähnt und kritisiert wurde. Dies deckt sich mit meiner Erfahrung, nach der insbesondere selbst-bewusste Anarchistinnen auf die Widersprüchlichkeit von Herrschaftsverhältnissen, die Unmöglichkeit, sie einfach aus bestimmten Räumen herauszuhalten und vor allem auch ihrer Verinnerlichung hinweisen. Eben deswegen thematisieren und kritisieren sie Hierarchien und die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen und -ideologien in »linken« oder auch explizit anarchistische Räumen fortwährend.

Demnach müsste die Kritik meines Erachtens nach auch hier nicht am „linken Neomoralismus" festgemacht werden, sondern dieser als Ausdruck einer identitären Gruppendynamik begriffen werden. Denn die identitäre (oder psychoanalytisch gedacht: libidinöse) Verhaftung Einzelner an oftmals einseitig gesetzten moralischen Normen in verdeckten hierarchischen Gruppenkonstellationen ist es, welche eine bewusste Formierung einer politischen Gemeinschaft aufgrund der Bestimmung ihrer politischen Inhalte, sozialen Positionen und Praktiken verunmöglicht. Quasi-religiöse und dementsprechend unhinterfragbare Fragmente politischen Denkens werden ihrer (immer) notwendigen Begründung entzogen und entwickeln sich stattdessen zu moralischen Maßstäben der abgestuften Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder Szene. Die Unfähigkeit zur Bewusstwerdung über die eigenen politischen Ausgangspunkte oder gar ihre Verhinderung aufgrund fehlender Diskussionen und Vereinbarungen zur Ausgestaltung der eigenen gelebten Ethik, führt zum Verbleib in jener Identitäts-Logik, welche den Anspruch, Gesellschaft grundlegend zu verändern aufgegeben hat und eine politische Szene zum bloßen Selbstzweck verkommen lässt. Dabei wird die Suche nach Zugehörigkeit verständlicherweise insbesondere auch deswegen relevant, stellt sich die (zu gewissem Grad notwendige) gelingende Erzeugung bürgerlicher Subjektivitäten unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen als derart schwierig und anstrengend dar, wie oben angenommen.

Grundlegende Herausforderungen für eine anarchistische Ethik

Um das Schwanken zwischen der bisweilen obsessiven und provokativen Ablehnung und Verachtung »bürgerlicher« Moralvorstellungen (Kleinfamilie, romantische Zweierbeziehung, Ordnungssinn, Fleiß, Sparsamkeit, geregelte Arbeitszeiten, Bestrebungen zur langfristigen materiellen Absicherung etc.) und dem Hypermoralismus persönlich Überzeugter (aggressiver Veganismus und/oder Straight Edge, critical whiteness, Wortverbote, pauschale Sexismusvorwürfe, Abwehr jeglicher Kritik als feindlich, Märtyrerkult, usw.) verstehen zu können, kann eine strukturelle Analogie von antiautoritären/anarchistischen Zusammenhängen mit christlichen Freikirchen gezogen werden. Dabei polemisiere ich gezielt, um auf mögliche problematische Tendenzen und die mit daraus folgenden spezifischen Haltungen hinzuweisen. Die anarchistischen Freikirchler leben von der beständigen und individuellen Interpretation vorgefundener ethischer Grundlagen wie auch ihrer persönlichen Verinnerlichung als

»gelebter Glaube« anstatt der Wiedergabe »toter Worte«. Gerade indem Einzelne bestimmte ethische Verhaltensweisen adaptieren und nach ihren jeweiligen Erfahrungen, Perspektiven und Kontexten individuell ausgestalten, können sie als Vorbild auf andere wirken und damit auf die Macht der Überzeugung setzen.

Weil es kaum institutionell verankerte und als allgemeingültig anerkannte Moralkodexe gibt, ist auch der Maßstab eigener Erfüllung oder Verfehlung der spezifischen Ethik kein universeller, sondern ein individueller beziehungsweise jener kleiner und sich oft verändernder Gruppen. Gleichzeitig werden die gesellschaftlich allgemein verbreiteten Konzeptionen von Ethik nicht als verbindlich angesehen oder gar als jene der »verdorbenen Welt« mit ihrem »falschen Bewusstsein« abgelehnt. Rechenschaft über das moralisch richtige Verhalten ist vor allem vor sich selbst oder den selbst gewählten Gewährsmenschen abzulegen, wo keine institutionalisierte Beichte die Bürde der vollen Verantwortlichkeit für das eigene Handeln lindert. Praktisch wird diese Lücke für erwünschte Bewertungen des eigenen Verhaltens und Rückmeldungen zu diesem dann aber von selbsternannten Sitten-Wächterinnen gefüllt, welche wiederum ihre eigenen subjektiven Gründe haben, sich in derartige Rollen zu begeben und damit moralische Autorität auszuüben. Bisweilen empfehlen sie eine Selbstkritik vor der Gruppe. Alle Außenstehenden werden dabei in hoch moralischen Kategorien – teilweise feindlich, teilweise mitleidig – als Konsumopfer, Staatstrottel, Sexisten und Rassisten stigmatisiert und die strukturelle Dimension von Ausbeutungs- und Ungleichheitsverhältnissen zugunsten des personalisierten Moralismus' aufgegeben.

Dieser Prozess kann in vielerlei Hinsicht als Versuch des Umgangs mit dem (gesellschaftlichen) Zwang zur eigenen widersprüchlichen und belastenden bürgerlichen Subjektform angesehen werden, welcher umso schwieriger zu bewerkstelligen ist, je größer oder tiefgreifender tatsächlich die eigene Beschädigung durch gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse beziehungsweise das Bewusstsein über diese ist. All dies geschieht allerdings völlig ohne formellen Zwang, sondern arbeitet mit dem Gewissen der sich zur Gemeinschaft dazugehörig Fühlenden. Deren Zugehörigkeit ist permanent prekär und wird auch immer wieder erschüttert, weil die »freie Assoziation« nicht auf formelle Mitgliedschaft sondern der Aktivität in ihr und den Glauben an sie gründet, darum dauerhaft im Fluss ist; unklare Grenzziehungen und Sozialbeziehungen aufweist. Ihres Selbst' unsichere Subjekte werden von solchen offenen und wandelbaren sozialen Konstellationen angezogen wie auch hervorgebracht. Dies ist durchaus nicht als negativ anzusehen: Durch die Erfahrung des Misslingens eigener Subjektivierung wird auf ihre inhärente Brüchigkeit[14] und die Tatsache verwiesen, dass sie sich nicht auf ein ursprüngliches Wesen gründet, sondern im Grunde genommen auf Nichts/auf Leere.[15]

13 Redaktion Tsveyfl: Call for Papers.

14 Bröckling: Unternehmerische Selbst 2013, S. 30.

15 Newman, Saul: Bakunin to Lacan 2007, S. 138f.

Darin liegt jedoch der Ausgangspunkt der Möglichkeiten von Ent-Subjektivierung und emanzipatorischer Subjektivierung, die nur dort anknüpfen können, wo Subjekte als gesellschaftliche Strukturen verstanden werden, deren Infragestellung und Veränderung ein persönliches Anliegen wie auch selbstverständlich Ziel eines emanzipatorischen politischen Projektes sein kann. Ermöglicht wird im besten Fall eine – wie Saul Newman es beschreibt – „Anarchie der Subjektivität"[16] in den Ausdrücken: „The freeing of the self from the self"[17] und „the revolt of the self against fixed identities".[18] Woraus er folgert: „Radical subjectification might be seen in terms of an insurrection of the self against the identities and roles imposed on us by the state; it is the process by which the subject 'takes a distance' from the state."[19] Doch solche Akte der Befreiung führen laut Jürgen Mümken „nicht zwangsläufig zu einer freien Gesellschaft, sie eröffnen einen Raum, der anschließend von »Praktiken der Freiheit kontrolliert werden« muss, denn die Praktiken der Befreiung sind noch keine Praktiken der Freiheit. Für deren Entwicklung ist es notwendig, dass wir uns von den gegenwärtigen Formen der Subjektivierung und Individualität befreien."[20]

Anarchistische Vorstellungen und Strategien von Befreiung bewegen sich auch schon bei den Klassikern in einer Paradoxie von strengem Moralismus und nihilistischem Amoralismus. So verwundert es auch nicht, dass Peter Kropotkin in seiner bereits oben angeführten Schrift auf hoch moralische Weise die Unmoral der „Bourgeoisieherrschaft" samt ihrer Pfaffen und die Entstehung des modernen Moralsystems kritisiert. Die altbacken klingenden Worte sprechen dabei Bände über den tugendhaften Anspruch der Sozial-Revolutionäre seiner Zeit: „Alles Gute, Erhabene, Großmütige, Unabhängige im Menschen stumpft ab, verrostet wie ein Messer außer Gebrauch. Die Lüge wird zur Tugend, die Kriecherei zur Pflicht. Sich bereichern, den Augenblick genießen, seine Intelligenz, sein Feuer, seine Energie auf die nächstbeste Art zu vergeuden, ist das Losungswort nicht nur der besitzenden Klassen, sondern auch einer großen Zahl Proletarier, deren Ideal es ist, sich als Bourgeois aufzuspielen. Die Verderbtheit der Regierung, Richter und Priesterschaft, sowie der mehr oder minder bereicherten Klassen wird nun so empörend, daß die Uhr von neuem in Gang gesetzt wird. [...] Und jedesmal kommt die Frage der Moral von neuem auf's Tapet. »Warum sollte ich eigentlich diese heuchlerischen Moralprinzipien befolgen« – fragt sich das Gehirn, sobald es von den religiösen Schlacken befreit ist –, »Warum sollte man überhaupt zu einer Moral verpflichtet sein?«"[21] Seine Antwort darauf lässt sich damit zusammenfassen, dass hinter allen (moralisch begründeten) Handlungen letztendlich nichts weiter als (ganz unterschiedliche) menschliche Bedürfnisse stecken. Aufbauend auf diesen stellt er – typischerweise – Solidarität und Gegenseitigkeit als »natürlicherweise gute Verhaltensweisen« heraus und widerspricht damit den liberalen Moralphilosophen. Jene behaupteten einen Widerspruch zwischen den Interessen von Individuen und Kollektiven. Anarchistinnen sollten diesen nicht »vermitteln«, sondern als konstruiert herausstellen und Menschen als „soziale Singularitäten" anstatt als vereinzelte bürgerliche Individuen ansehen.[22] So schreibt auch Erich Mühsam: „Der kommunis-

tische Anarchismus lehnt die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Persönlichkeit ab. Er betrachtet die Gesellschaft als Summe von Einzelmenschen und die Persönlichkeit als unlösbares Glied der Gesellschaft."[23]

Schlussfolgerungen Die von manchen immer wieder hervorgekramte Gegenüberstellung von »Gesellschaftsveränderung« und »Selbstveränderung«, von den individualistischen und kollektivistischen Strängen des Anarchismus ist als Schein-Widerspruch anzusehen, wenn dem Verständnis des Subjekts und seinem Veränderungsbedarf in sozial-revolutionären Projekten ein ebenso großer Raum gegeben wird, wie staatlichen oder kapitalistischen Strukturen und Verhältnissen. Anarchistinnen kritisieren Herrschaftsverhältnisse und die Gewalt und das Leid, das sie verursachen und auf welches sie gründen. Sie stellen ihnen ethische Grundansprüche von Solidarität, Gleichberechtigung, Freiwilligkeit, Gegenseitigkeit und Respekt/Würde entgegen. Diese haben mit dem zurecht problematischen und diskreditierten Begriff der *Moral* nichts zu schaffen, wenn sie nicht primär dazu aufgestellt werden, der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu dienen und durch die Vermittlung herrschender Vorstellungen Herrschaftssubjekte zu formen. Vielmehr wehren emanzipatorische Projekte herrschaftliche Subjektivierung ab und unterlaufen sie, während Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Selbst-Erzeugung der Subjekte durch sie vermittelt und erweitert werden.

Solche paradoxe und prozesshafte emanzipatorische Subjektivierung verlangt tendenziell kommunistische materielle Grundlagen und ist selbstverständlich nicht als individuelle Selbstbearbeitung misszuverstehen. Stattdessen wird sie möglich, wo Gemeinschaften ihre eigenen ethischen Grundlagen und Maßstäbe kollektiv und gleichberechtigt aushandeln, diese transparent machen, für Veränderungen offen halten, ihre Adaption als freiwillig ansehen und darüber hinaus auch die jeweils verschiedenen Handlungsrahmen von Einzelnen mitbedenken. Für einen hierarchiekritischen Ansatz sind dabei auch die – oftmals verdeckten und diffusen – moralischen Autoritäten offenzulegen und in Frage zu stellen. Dennoch ist es völlig verständlich, dass Menschen einen – wie Cindy Milstein es umschreibt – „ethischen Kompass"[24] und weltanschauliche Orientierung suchen. Tatsächlich halte ich auch Diskussionen um norma-

16 Newman, Saul: Newman, The Politics of Postanarchism. Edinburgh 2010, S. 55.

17 Ebd. S. 66.

18 Ebd. S. 66.

19 Ebd. S. 118f.

20 Mümken, Jürgen: Freiheit, Individualität, Subjektivität. Frankfurt am Main 2003, S. 9.

21 Kropotkin: Anarchistische Moral 1922.

22 Kuhn, Gabriel: Jenseits von Staat und Individuum. Münster 2007, S. 93ff.

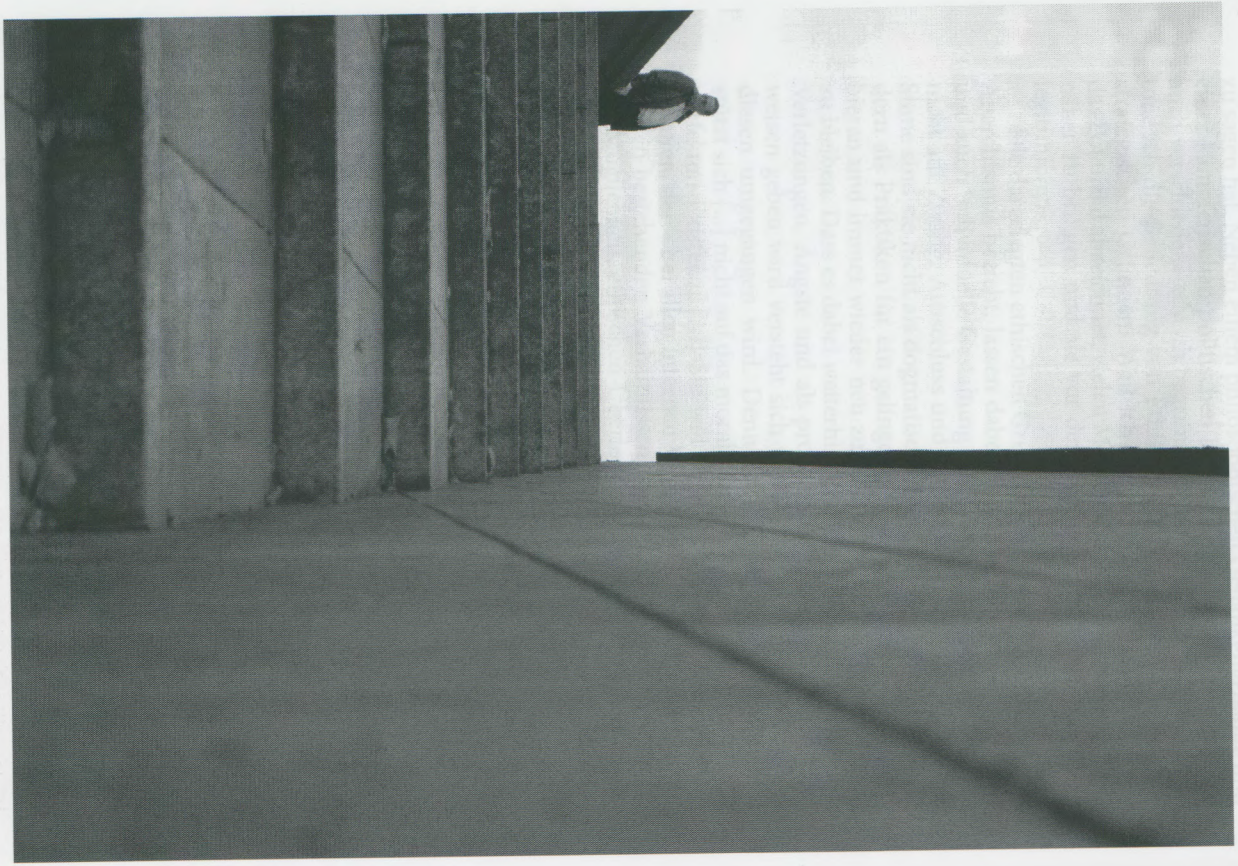
23 Mühsam, Erich, Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus [1933]. In: Ders.: Trotz allem Mensch sein. Gedichte und Aufsätze. Stuttgart 2010, S. 129f.

24 Milstein, Cindy, Der Anarchismus und seine Ideale. Münster 2013, S. 54ff.

tive *Werte* in emanzipatorischen Zusammenhängen für wichtig und sinnvoll. Einerseits, weil ich der Ansicht bin, dass Anarchismus als eigene Weltanschauung in allen gesellschaftlichen Bereichen etwas zu sagen hat. Neben einem philosophischen Gedankengebäude und einer kämpferischen politischen Bewegung beinhaltet er vor allem auch verschiedene ethisch begründete Lebensstile. Andererseits betone ich die Bedeutung von Ethik im anarchistischen Denken aus strategischen Gründen: Weil ich der Ansicht bin, dass sich darin das Potenzial abzeichnet, vielen Menschen anarchistische Ansichten näher zu bringen und sie vor den herrschenden Einstellungen zu legitimieren.

Die dargelegten ethischen Grundansprüche, auf welche sich der Anarchismus bezieht, lassen dabei weite Spielräume für kollektive und auch individuelle Gestaltung und Umgangsweisen. Sie müssen nicht auf Zwang, Ausschluss und Abgrenzung beruhen. In diesem Sinne sind sie nicht als dogmatische Setzungen zu behandeln, sondern als Praktiken für ein gelingendes Miteinander auszubuchstabieren und immer wieder neu zu aufzufinden anstatt leere Hüllen zu bleiben. Dass es dabei weiterhin Missverständnisse, Irritationen, Verletzungen, Ängste und als problematisch erachtete Verhaltensweisen geben wird versteht sich von selbst. Die Frage ist, wie mit diesen umgegangen wird. Denn die „Kritik der Anarchistinnen stützt sich [...] nicht auf das moralische Ideal einer durch und durch perfekten Existenz. [...] Sie will vielmehr einen ethischen Raum schaffen, der – bei allen internen Widersprüchen – eine Opposition zu den bestehenden Verhältnissen darstellt. Das schafft wenigstens die Möglichkeit, ethischen Überlegungen einen zentralen Platz im Gestalten unserer Leben einzuräumen."[25]

25 Milstein, Cindy, Der Anarchismus und seine Ideale. Münster 2013, S. 54ff.



„Die Maschine zu brechen". Der Anti-Etatist Karl Marx.

– Philip Bergstermann

Auch und gerade in linken Kreisen hält sich bis heute der Mythos des autoritären Marx. Der vorliegende Text beschäftigt sich nicht mit der historischen Person Marx, etwa als vermeintlich „intrigantem Ränkeschmied" in der ersten Internationalen gegen Bakunin[01], sondern mit seiner politischen Theorie. Diese ist – wie seine Kritik der politischen Ökonomie und sein Werk überhaupt – weitenteils nur über Fragmente zu erschließen und weist Brüche, Neuansätze und Unabgeschlossenheiten auf. Zum Verfassen des geplanten Bandes über den Staat ist Marx bekanntlich nicht mehr gekommen. Doch ist anhand einiger zentraler Schriften und Passagen insbesondere des Spätwerks von Marx nachzuweisen, dass seine sich mit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaften und den Erfahrungen der Arbeiterinnenbewegung des neunzehnten Jahrhunderts sozusagen „im Handgemenge"[02] entwickelnden Gedanken zu Staat, Revolution und Demokratie die Umrisse einer tragfähigen und auch und gerade für libertäre Sozialistinnen anschlussfähigen politischen Theorie darstellen. An diese anknüpfend lässt sich anhand von marxistischen Autorinnen wie Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek und Johannes Agnoli eine radikale Staatskritik entwickeln, mit der sowohl die auf kapitalistischer Produktionsweise basierenden Staaten als auch die staatssozialistischen Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts analysiert und kritisiert werden können und die den Leserinnen einer dissensorientierten anarchistischen Zeitschrift anempfohlen sei.

Die marxsche politische Theorie als libertäre Staatskritik

Ein beachtlicher Teil der Schriften von Marx, die als recht konkret auf das Thema Staat bezogen bezeichnet werden können, stammt aus seinem Frühwerk Anfang der 1840er Jahre. Da diese in Auseinandersetzung mit der (nach-) hegelschen Philosophie und noch ohne das Fundament der Kritik der politischen Ökonomie geschrieben wurden, sind sie für unsere Betrachtung von geringem Belang. Als zentraler Pfeiler der reifen marxschen Staatsanalyse als genuin materialistischer ist eben die wissenschaftliche Grundlage auszuweisen, die Marx in jahrzehntelangem Studium der Ökonomie erarbeitete. Dabei ist bei der Ableitung struktureller Herrschaftsverhältnisse in staatlicher Form aus der historisch eingeordneten Produktionsweise jeglicher Reduktionismus zurückzuweisen. Marx und auch Engels werden selbstverständlich nicht müde zu betonen, dass zwischen ökonomischer »Basis« und institutionalem »Überbau« kein einseitiges, streng determinierendes Abhängigkeitsverhältnis existiert, im Gegenteil: »der Staat«, d.i. der idealtypische bürgerliche Staat, entwickelt ein »Eigenleben« – nur eben in einem von der materiellen Basis »seiner« Gesellschaft gesteckten Rahmen.[03]

Auch aus einem zweiten Grund soll das Augenmerk auf den späteren Texten von Marx liegen. Sämtliche Texte bis hin zum *Manifest der kommunistischen Partei* mussten Provisorien bleiben, fehlte den Autoren doch jedes Vorbild einer proletarischen Revolutionserfahrung[04], weshalb der erhoffte Umsturz wesentlich als direkte Fortsetzung der bürgerlichen Revolutionen, hier besonders der sozialrevolutionären Strömungen der französischen Jakobiner, gedacht wurde. Das *Manifest* weist infolgedessen noch keine vollends radikale Abrechnung mit dem Staat auf. Hier heißt es: „Der nächste Zweck der Kommunisten ist derselbe wie der aller übrigen proletarischen Parteien: Bildung des Proletariats zur Klasse, Sturz der Bourgeoisherrschaft, Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat."[05] Wozu? „Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d.h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren."[06]

Kurz nach 1848 findet in *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* zum ersten Mal der Begriff der „Diktatur des Proletariats" Erwähnung, zu dem einige Anmerkungen notwendig scheinen. Ist schon die Wortwahl der heutigen Leserin des Autoritarismus verdächtig, wird der Begriff spätestens durch die Assoziation mit Lenin, der ihn zu dem zentralen Punkt seiner Marx-Rezeption kürt[07], stark belastet. Doch eine bolschewistische Parteiendespotie hatte Marx zu keiner Zeit im Sinn – die „Diktatur" käme in der sozialen Republik aufgeklärter Bürgerinnen ganz demokratisch durch die erdrückenden Mehrheitsverhältnisse zustande. Wir werden gleich auf sie zurück kommen.

In der nächsten zentralen politischen Schrift, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, finden wir den Staat bereits wie folgt gekennzeichnet: „Diese Exekutivgewalt mit ihrer ungeheuern bürokratischen und militärischen Organisation, mit ihrer weitschichtigen und künstlichen Staatsmaschinerie, ein Beamtenheer von einer halben Million neben einer Armee von einer andern halben Million, dieser fürchterliche Parasitenkörper, der sich wie eine Netzhaut um den Leib der französischen Gesellschaft schlingt und ihr alle Poren verstopft, entstand in der Zeit der absoluten Monarchie, beim Verfall des Feudalwesens, den er beschleunigen half."[08] Das Proletariat, dessen erste emanzipatorische Regung im Juni 1848 zusammengeschossen worden war, steht nun einer völlig neuen Situation gegenüber: „Die parlamentarische Republik endlich sah sich in ihrem Kampfe wider die Revolution gezwungen, mit den Repressivmaßregeln die Mittel und die Zentralisation der Regierungsgewalt zu verstärken. Alle Umwälzungen vervollkommneten die Maschine statt sie zu brechen. Die Parteien, die abwechselnd um die Herrschaft rangen, betrachteten die Besitznahme dieses ungeheueren Staatsgebäudes als die Hauptbeute des Siegers.

Aber unter der absoluten Monarchie, während der ersten Revolution, unter Napoleon war die Bürokratie nur das Mittel, die Klassenherrschaft der Bourgeoisie vorzubereiten. Unter der Restauration, unter Louis-Philippe, unter der parlamentarischen Republik war sie das Instrument der herrschenden Klasse, so sehr sie auch

nach Eigenmacht strebte. Erst unter dem zweiten Bonaparte scheint sich der Staat völlig verselbständigt zu haben."[09]

Die auf das Revolutionsjahr 1848 folgenden Jahre politischer Umwälzungen in Europa und die Erfahrungen Marxens als aktivem Mitglied der Arbeiterinnenbewegung hatten also schon 1852 genügend Grundlage zur Reflexion geliefert, um sein politisches Denken und insbesondere seine Bewertung des Staats weiterzuentwickeln. 1871 trat dann in Folge des Deutsch-Französischen Krieges für wenige Wochen die Pariser Kommune auf den Schauplatz der Geschichte, und ihr Werden und Vergehen sollte für Marx der Anlass sein, seine gereifte politische Theorie zu explizieren. *Der Bürgerkrieg in Frankreich* ist Lob und Kritik der Kommune zugleich. Marx kritisiert vor allem das zu wenig entschlossene Vorgehen gegen die Reaktion, voller Lob ist er jedoch für die politische Gestaltung der Kommune, auch wenn diese noch nicht vollends sozialistisch geprägt war. In Paris war weitgehend verwirklicht, was die von den Kommunardinnen skizzierte nachrevolutionäre Ordnung Frankreichs noch für die kleinste Gemeinde vorsah: direkt verantwortliche und jederzeit abwählbare Räte stehen im Kern einer Kommune, die „*eine Revolution gegen den Staat selbst* [war], gegen diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft; sie war eine Rücknahme des eignen gesellschaftlichen Lebens des Volkes durch das Volk und für das Volk. Sie war nicht eine Revolution, um die Staatsmacht von einer Fraktion der herrschenden Klassen an die andre zu übertragen, sondern eine Revolution, um diese abscheuliche Maschine der Klassenherrschaft selbst zu zerbrechen."[10] Den Räten anbei gestellt waren eine um ihre Amtspriviligien gestutzte Verwaltung, ebenfalls (ab-)wählbare Richter sowie eine direkt demokratisch kontrollierte Polizei und Nationalgarde. Neben der politischen Form stellten einige Sofortmaßnahmen, darunter insbesondere arbeitsrechtliche Verbesserungen und Übergabe enteigneter Fabriken an Genossenschaften, für Marx ein Bekenntnis zur sozialen Republik dar, die so den Rahmen der „Befreiung der Arbeit" bilden könne. All diesen Aspekten spricht Marx ausdrücklich einen Vorbildcharakter zu, und all dies wird Engels zwanzig Jahre später im Vorwort zur dritten Auflage des *Bürgerkrieg in Frankreichs* kommentieren: „Der deutsche Philister ist neuerdings wieder in heilsamen Schrecken geraten bei dem Wort: Diktatur des Proletariats. Nun gut, ihr Herren, wollt ihr wissen, wie diese Diktatur aussieht? Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats."[11]

01 Vgl. Autor_innenkollektiv, Mythen über Marx, Berlin 2018, S. 69ff.

02 MEW1, 381.

03 Vgl. Joachim Hirsch, Einleitung, in: Ders., Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft, Baden-Baden 2008, S. 17; ferner zur jeweiligen historischen Spezifizierung die kurzen Ausführungen zu Staat und Formen politischer Herrschaft im dritten Band des Kapital, MEW25 S.799f.

04 Der provisorische Charakter des Manifests zeigt sich auch daran, dass das Sofortprogramm zum Ende des zweiten Abschnitts fast direkt von einem früheren Engelsschen Text, Grundsätze des Kommunismus, übernommen wurde.

05 MEW8, 474.

06 MEW8, 481.

07 Vgl. Lenin, GW25, 424.

08 MEW8, 196.

09 MEW8, S.197.

10 MEW17, S.541, Hervorhebung P.B.

Diese »Diktatur« in diesem Kontext noch mit Totalitarismus in Verbindung zu bringen, wäre töricht. Erinnern wir uns: als junge Männer hatten Marx und Engels als (Chef-)Redakteure der *Rheinischen Zeitung* noch für ein „Organ der Demokratie" geschrieben. „Da die Masse des Volkes aus Lohnabhängigen bestand, betrachteten sie die Worte »Demokratie« und »Sozialismus« als gleichbedeutend."[12] Einsichten in die Schranken der bürgerlichen Demokratie und der kapitalistischen Produktionsweise ließen sie sich in dieser Frage radikalisieren, doch ist es im Grunde noch der selbe Gedanke, der Marx und Engels den Begriff der »Diktatur« des überwiegenden Teils der Gesellschaft verwenden lassen – gegen blanquistische Visionen einer »Diktatur der Wenigen«, von Putschisten also, die die Volksmasse mit sich reißen.[13] Derart elitäre Revolutionskonzepte, wie auch Lenins Avantgarde eines war, waren Marx entgegen aller Zuschreibung stets zutiefst zuwider. Im September 1879 schreibt er: „Wir haben bei der Gründung der Internationalen ausdrücklich den Schlachtruf formuliert: Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehn mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien und erst von oben herab befreit werden müssen durch philanthropische Groß- und Kleinbürger."[14]

Während die Demokratie etwa Frankreichs zwischen 1849 und 1851 für Marx bloß die Fassade einer Klassendiktatur, nämlich jener der Bourgeoisie, gewesen war, ist eine Rätedemokratie wie jene der Pariser Commune ein Mittel, mit dem „zwischen der Scylla einer gewaltsamen Gegenrevolution und der Charybdis einer neuen Bürokratieherrschaft hindurchlaviert werden" kann, sie ist „gerade *gegen* die mögliche reaktionäre Gegenrevolution ausgerichtet, wie sie dann im Nationalsozialismus durchbrach, und gegen die pervertierte Bürokratenherrschaft, die dann den Stalinismus ausmachte."[15] Sie war, so Engels in seiner Kritik des Gothaer Programms in einem Brief an Bebel, „schon kein Staat im eigentlichen Sinne mehr"[16], hatten Marx und er doch längst erkannt, dass „die Arbeiterklasse nicht die fertige Staatsmaschinerie einfach in Besitz nehmen und diese für ihren eignen Zweck in Bewegung setzen [kann]. Das politische Werkzeug ihrer Versklavung kann nicht als politisches Werkzeug ihrer Befreiung dienen."[17]

Die inhaltliche Kritik seitens des anarchistischen Teils der Internationalen war Marx selbstverständlich bekannt, jedoch publizierte er keine Replik mehr. *Herr Vogt* (1860) sollte seine letzte polemische Kritik bleiben, nachdem diese Schrift finanziell ein völliger Misserfolg gewesen war. Allerdings ist unter den hinterlassenen Materialien besonders das *Konspekt von Bakunins Staatlichkeit und Anarchie* zu erwähnen, in dem auf die Vorwürfe, er würde einer neuen Herrschaft der einen Arbeiterinnen über die anderen das Wort reden, erneut mit Verweis auf den radikaldemokratischen, langfristig nur verwaltende Funktionen ausübenden Charakter der durch Wahlen bestimmten Räte begegnet. Bakunin hingegen verstehe „absolut nichts von sozialer Revolution, nur die politischen Phrasen davon; die ökonomischen Bedingungen derselben existieren nicht für ihn."[18] Abschließend sei noch auf die Schrift *Marx als Theoretiker des Anarchismus*[19] von Maxi-

milien Rubel hingewiesen, in der Marx gegen diese und üblere (antisemitische) Kritiken verteidigt und letztendlich der Vorwurf umgedreht wird: nicht Marx, sondern Bakunin sei der Theoretiker der zentralisierten und geheimen Elite gewesen.

Libertäre Staatskritik nach Marx: Luxemburg, Pannekoek, Agnoli.

Es erscheint sinnvoll, die Darstellung libertär-marxistischen Denkens mit der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und der Oktoberrevolution fortzusetzen. Während Ersterer die Krisen- und Kriegstendenz der kapitalistischen Staaten und zugleich das tiefe Scheitern der revisionistischen Sozialdemokratie in brutalster Weise offenbart hatte, bietete der autoritäre Verlauf der Letzteren den Reflexions- und Kritikpunkt für unabhängige marxistische Theorie. Rosa Luxemburg (1871-1919) steht in ihrer Kritik Lenins und des Bolschewismus einem Etatismus noch am nächsten – sie trat strikt für eine Beteiligung am Parlamentarismus ein und distanzierte sich zumindest begrifflich nicht von jeder Staatlichkeit. Ihre Kritik ist dennoch gerade in ihrer kritischen Solidarität ein bedeutendes Eintreten für demokratische Formen und Herrschaftskritik. Sie kritisierte, dass nach der Auflösung der Konstituante der bolschewistisch geführten Regierung Sowjetrusslands keine demokratische Kontrolle mehr gegenübergestellt war. Räte und Gewerkschaften wurden im Bürgerkrieg schnell wieder entmachtet; dass dies auch nach dem Sieg über die (internationale) Reaktion nicht revidiert wurde, erlebte Rosa Luxemburg nicht mehr. Ihre Freiheit als „Freiheit des Andersdenkenden“[20] schließt direkt an das Postulat der Transparenz und Kritikfähigkeit an, das Marx in Bezug auf die Pariser Kommune als so zentral herausgestellt hatte.[21] Interessant ist Luxemburgs Bezug auf die Diktatur des Proletariats, die sie anders als Lenin nicht als Gegenteil der Demokratie akzeptieren will: „Aber diese Diktatur besteht in der Art der Verwendung der Demokratie, nicht in ihrer Abschaffung, in energischen, entschlossenen Eingriffen in die wohlerworbenen Rechte und wirtschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, ohne welche sich die sozialistische Umwälzung nicht verwirklichen läßt. Aber diese Diktatur muß das Werk der Klasse, und nicht einer kleinen, führenden Minderheit im Namen der Klasse sein, d.h. sie muß auf Schritt und Tritt aus der aktiven Teilnahme der Massen hervorgehen, unter ihrer unmittelbaren Beeinflussung stehen, der Kontrolle der gesamten Öffentlichkeit unterstehen, aus der wach-

11 MEW22, 199.

12 Christoph Henning, Philosophie nach Marx, Bielefeld 2005, S. 99.

13 Vgl. ebd., S.100.

14 MEW19, 165.

15 Henning 2005, S.100, Hervorhebung im Original.

16 MEW19, 6.

17 MEW17, 592.

18 MEW18, 633.

19 Rubel, Maximilien: Marx als Theoretiker des Anarchismus. Online unter http://theoriepraxislokal.org/imp/rubel_marxanarch.php (zuletzt abgerufen 12.07.2018).

20 Luxemburg, GW4, 359.

21 Vgl. MEW17, 348; MEW8, 118.

senden politischen Schulung der Volksmassen hervorgehen."[22] Diesem Entwurf entspricht die streng anti-avangardistische Konzeption der Partei als Vorhut, nicht Führung des Proletariats.[23]

Ähnliches liest man bei Anton Pannekoek (1873-1960), dem wohl bedeutendsten Rätekommunisten des 20. Jahrhunderts. Die Rolle einer Partei beschreibt er im Pamphlet *5 Thesen über den Kampf der Arbeiterklasse gegen den Kapitalismus* von 1947 wie folgt: „Eine politische Partei kann keine Freiheit bringen. Nach ihrem Sieg wird sie lediglich neue Formen von Unterdrückung einführen. Die arbeitenden Massen können ihre Freiheit nur durch die eigene organisierte Aktion gewinnen [...]. Den Parteien fällt also so die zweite Funktion zu, also Verbreitung von Wissen und Ideen, studieren, diskutieren, die sozialen Ideen zu formulieren, durch Propaganda den Geist der Massen zu erhellen."[24] Dass Pannekoek überhaupt noch eine Existenzberechtigung für eine Partei anerkennt, vermag fast zu überraschen, bricht er doch noch konsequenter mit den traditionellen Organisationsformen der Arbeiterinnenschaft als Luxemburg. Den in Russland entstandenen „Staatskapitalismus" mit der Ausbeutung des Proletariats durch „eine Bürokratie als neue herrschende und ausbeutende Klasse" sieht er nicht als Perversion, sondern gerade als notwendige Folge der zentralen Prinzipien des Leninismus an.[25] Seine wohl als Hauptwerk zu bezeichnende Schrift *Arbeiterräte* (zuerst 1946 veröffentlicht) dreht sich folgerichtig wesentlich um den Versuch, einen Gegenimpuls zu der in allen Landen und Systemen fortschreitenden Verstaatlichung zu betonen. Mit Gewerkschaften, Sozialdemokratie und Parteikommunismus hatte Pannekoek bereits abgerechnet, und schrieb nun trotz der Erfahrung des Faschismus von der kommenden Rätedemokratie, die Organ des Kampfes und der postrevolutionären Verwaltung zugleich sein sollte. Vereinzelt auftretende wilde Streiks begrüßte er als erste zaghafte Bewegungen in diese Richtung. Bei den von Pannekoek erwarteten zukünftigen Räten fällt auf, dass er, insgesamt dem Vorbild der Pariser Kommune und ihrer Bewertung durch Marx folgend, einige interessante Akzentuierungen setzt. So wendet er sich gegen einen leninistischen Fokus auf die Intelligenzija und greift, sehr ähnlich der marxsch-engelschen Argumentation in *Die Deutsche Ideologie*, die Arbeitsteilung in geistige und körperliche Tätigkeiten als mit Klassenherrschaft inhärent verwoben an. Vieles vermag an dem Text noch heute zu überzeugen, etwa was die Betonung der Transparenz und der Dimension und Ausgestaltung des Plans anbelangt. Anderes, wie die fast vollständige Ausrichtung der Organisation auf den Arbeitsplatz, lässt Pannekoeks Arbeiterräte als schon zur Mitte des 20. Jahrhunderts unzeitgemäß erscheinen. Wir werden auf derlei Fragen in Abschnitt 3 zurückkommen.

So wie die kapitalistische Akkumulation eine „Bewegung ohne Ziel"[26] darstellt, so trifft diese Bezeichnung auch auf die Sowjetunion zu: sie existierte, um sich selbst, um die Macht der Elite zu erhalten, nicht um eine tatsächlich kommunistische Gesellschaft herzustellen. Diese Charakterisierung stammt von Johannes Agnoli (1925-2003), der 1967 in *Transformation der Demokratie* die Rolle des Staates im Klassenkompromiss der Nachkriegszeit und dann 1978 in *Der Staat des Kapitals* die ersten Auflösungserscheinungen dieser keynesia-

nistischen Episode im Postfordismus analysiert hatte. Die strenge Parlamentarismuskritik in seinem Hauptwerk von 1967 machte es zur »APO-Bibel«: „Beklagt sich die Öffentlichkeit zuweilen über die »Ohnmacht« des Volkes gegenüber der Volksvertretung, über die »Ohnmacht« der Volksvertretung gegenüber dem exekutiven Apparat oder der Parteien gegenüber den Verbänden, so vergißt sie zu fragen, ob diese Ohnmacht nicht Bestandteil und Garantie des Machtsystems ist, zu dessen Stärkung sie, die Öffentlichkeit, auch durch diese Vergeßlichkeit beiträgt. Als gesellschaftlicher Machtfaktor stellte das Parlament geschichtlich von Anfang an – wenn man von der kurzen demokratischen Periode des jakobinischen Terrors absieht – die Fiktion der durch Volksvertretung verwirklichten Volksfreiheit dar"[27]. Der parlamentarische Staat sorgt so dafür, dass die Subalternen ihrer Beherrschung und Ausbeutung zustimmen; nicht indem er als Instrument einer herrschenden Klasse geführt wird, sondern aufgrund seiner strukturellen Anlage. Radikale Opposition lässt sich, so Agnoli weiter, am wirkungsvollsten im Parlament domestizieren und einhegen. Sobald sie sich am Legislativgeschäft beteiligt, schwindet auch ihr Interesse an institutioneller Transparenz. Die Inspiration dieser Analyse benennt Agnoli eindeutig: „Linkskommunismus, Anarchosyndikalismus, vor allem aber revolutionärer Syndikalismus: das sind die Quellen der linken Parlamentarismus-Kritik"[28] der *Transformation der Demokratie.* Staatlichkeit, so Agnoli, ist eine historisch spezifische Herrschaftsform, die mit Beginn der Neuzeit entsteht und sich gemeinsam mit der bürgerlichen Eigentumsordnung und der kapitalistischen Produktionsweise entwickelt.[29] Der Staat sei „nicht ein Wesen außerhalb der Geschichte, sondern die Organisationsform einer kapitalistisch produzierenden und bürgerlich verfaßten Gesellschaft."[30]

So banal wie diese Feststellung sein sollte, ist sie nicht. Frank Deppe weist darauf hin, dass in der Geschichte der politischen Philosophie „die politische Ordnung des Gemeinwesens Polis, Res Publica (Cicero), Civitas (Augustinus), Government bzw. Civil Society (Hobbes, Locke) genannt"[31] wurde. Allzu oft wird die deutsche

22 Luxemburg, GW4, 363.

23 Vgl. Luxemburg, GW1|2, 554.

24 Pannekoek, Anton: 5 Thesen über den Kampf der Arbeiterklasse gegen den Kapitalismus.Online unter: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/pannekoek/1947/05/5thesen.htm (zuletzt aufgerufen: 24.07.2018) – Cajo Brendel hält diese These für eine nur vorübergehende Kompromissposition Pannekoeks, vgl. Cajo Brendel, Anton Pannekoek. Denker der Revolution. Freiburg 2001, S.206; vielleicht kehrte Pannekoek hier aber auch zum abstrakten Parteibegriff von Marx zurück, vgl. Frank Deppe, Demokratie und Sozialismus, in: Hirsch 2009, S.45.

25 Vgl. Anton Pannekoek, Lenin als Philosoph, in: Pannekoek u.a., Marxistischer Leninismus, Freiburg 2008, S.61.

26 Johannes Agnoli, Marx, der Staat, die Anarchie, in: Ders., 1968 und die Folgen, Freiburg 1998, S.214.

27 Johannes Agnoli, Die Transformation der Demokratie, Freiburg 1990, S.66.

28 Ebd., S.179.

29 Vgl. auch ausführlicher Frank Deppe, Der Staat, Köln 2015, S.16-22.

30 Ebd., S.215.

31 Deppe 2015, S.17; vgl. insb. auch die Fußnoten 2 u. 3.

Übersetzung von Platons *Πολιτεία (Politeía), Der Staat*, als Anlass genommen zu meinen, der antike Philosoph habe im Grunde schon den selben Gegenstand gemeint wie moderne Staatstheoretikerinnen. Deppes und Agnolis Feststellungen widersprechen eindeutig Engels' *Anti-Dühring*. Für Engels „war der antike Staat vor allem Staat der Sklavenbesitzer zur Niederhaltung der Sklaven, wie der Feudalstaat Organ des Adels zur Niederhaltung der leibeigenen und hörigen Bauern und der moderne Repräsentativstaat Werkzeug der Ausbeutung der Lohnarbeit durch das Kapital"[32]. Ingo Stützle sieht hier das Spezifische des bürgerlichen Staates verloren gehen, womit „die verkürzten Vorstellung [sic] von Staat und Sozialismus im allgemeinen ‚der' ArbeiterInnenbewegung und später von Lenin" bereits angelegt sind.[33] Diese Verkürzung entdeckt Agnoli im Kern des Umschlags der Oktoberrevolution zum „Staatssozialismus": „Wenn Lenin glaubte, etwas Präzises gesagt zu haben, mit dem Satz, der proletarische Staat sei der bourgeoise Staat ohne Bourgeoisie, dann hat er wirklich das Richtige getroffen. Man hat zwar die Bourgeoisie als Klasse abgeschafft, man hat die Eigentumsverhältnisse verändert, aber nicht die Produktionsweise."[34]

Dem gegenüber stünde die Abschaffung des Staates als Elimination des „objektiven Zwangscharakters der gesellschaftlichen Reproduktion".[35] Wie diese Gesellschaft dann aussähe oder zu erreichen sei, darüber spricht Agnoli als bewusst rein destruktiver Denker nicht. Seiner libertären Grundhaltung gemäß will er im Vorfeld doch zumindest im „Prozeß der Bewegung" ausmachen, dass eine „stramm hierarchische Organisationsform [...] eine stramm hierarchische Gesellschaft hervorbringen [wird]"[36] – so wie jede Hoffnung in transformatorische Potenziale des Parlamentarismus sich für Agnoli als historisch erledigt verbietet, so verbietet sich für ihn auch jede Hoffnung in einen wie auch immer aktualisierten Leninismus.

Die Analyseansätze der libertär-marxistischen Staatskritik sind selbstverständlich immer wieder zu aktualisieren. So kann mit Hirsch[37] anhand der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte in den liberalen Demokratien des Westens eine neue Form des autoritären Staats antizipiert werden. Für die dadurch abzusehenden Abwehrkämpfe wie auch hinsichtlich der Formulierung einer die Mitmenschen überzeugenden Alternative zu kapitalistischer Produktionsweise und bürgerlichem Staat ist die Linke des 21. Jahrhunderts auf neue Impulse angewiesen.

Rätedemokratische Perspektiven heute

Aus unseren Betrachtungen folgt ein Plädoyer für ein neues Begriffsverständnis. Ein heute noch so zu bezeichnender Marxismus kann keine Weltanschauung sein, wie der »Marxismus-Leninismus« eine war, er braucht auch nicht jede historische Betrachtung Marxens wie eine Brechstange auf die Gegenwart anzuwenden oder organtransplantationsethische Debatten zu informieren, sondern ist nur als eines anschlussfähig: als „Wissenschaft von der bürgerlichen Gesellschaft"[38], als Werkzeug also, um Staat und Kapital zu analysieren. Der so verstandene Marxismus ist frei von vermeintlich inhärentem Autoritarismus. Er kann ferner nach wie vor wichtige Impulse bieten, wie von der Analyse des Bestehenden aus transformatorisch weitergedacht werden kann.

Rätedemokratische Ansätze stellen hierbei die, wie in Abschnitt 1 gezeigt, dem reifen marxschen politischen Denkens nahestehendste Denkrichtung dar. Wenn sie im Folgenden einigen schließenden Untersuchungen unterzogen werden, so geschieht dies unter dem Vorzeichen des Paradoxons, dass die Möglichkeiten einer Rätedemokratie heute im Vergleich zu vergangenen Versuchen, sie zu implementieren, durch moderne Kommunikation und computergestützte Planungsmöglichkeiten ungemein gestiegen sind; jedoch die Vorstellung, Menschen für ihre Errichtung zu gewinnen, zugleich schlicht realitätsfern geworden scheint. Die Partikularisierung der Arbeiterinnen in der postfordistischen Ära führt nicht erst seit Aufkommen der »Gig Economy« dazu, dass ihnen oft nicht einmal mehr der Gedanke kommt, einer klassischen Gewerkschaft beizutreten. Doch lassen sich in diesem Bereich neue Organisationsbestrebungen beobachten, man denke an die Lieferdienst-Arbeiterinnen, die sich jüngst in Berlin zusammenschlossen, wie auch andere verstärkt diskutierte Gegenbewegungen wie die des »Commoning«.

Marx hat sich zum Aufbau des Sozialismus bekanntlich wenig ausführlich geäußert, doch hat er zumindest ganz klar bestimmte Spannungsfelder erkannt. Spätestens seit der Pariser Kommune sah Marx die Problematik des Zentralismus, leugnete aber dennoch nicht dessen Notwendigkeit in bestimmten Produktions- und damit zusammenhängenden Verwaltungsfragen. Die Forderung, jede lokal organisierte Kommune müsste in irgendeiner gehaltvollen Bedeutung des Wortes »autark« sein, ist mit der Entwicklung der Produktivkräfte, der steigenden Komplexität von Wirtschaftsabläufen und überregionalen Vernetzungen sowie den einhergehenden kulturellen Veränderungen unzeitgemäß geworden. Es wäre schlicht Wahnsinn, die postkapitalistische Gesellschaft so einrichten zu wollen, dass jede Partikularkommune ihre eigenen Erntemaschinen, Computer und Kraftwerke herstellt – vom Erheischen der dafür notwendigen Rohstoffe von Stahl bis seltenen Erden ganz zu schweigen. Mit der ökonomischen Autarkie ist auch der politischen eine Absage zu erteilen – alles andere hieße zum einen, die beiden Sphären wieder ideologisch zu trennen, zum anderen ein quasi-Staatengefüge mit Außenhandelsbeziehungen zu errichten. Hier ist der Beitrag *Umrisse der Weltcommune* der *Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft* lobend zu erwähnen, die sich der sich für weite Teile der Linken gewissermaßen in der Schmuddelecke sich befindenen Frage stellen, wie ein libertärer Rätekommunismus im 21. Jahrhundert aussehen und erreicht werden könnte, und dabei unter anderem mit einigen aus Denkfaulheit oder schlichtem Unverständnis plump von Marx und anderen übernommenen und

32 MEW21, 166f.

33 Ingo Stützle, Staatstheorien oder "BeckenrandschwimmerInnen der Welt vereinigt euch!", online unter: http://www.grundrisse.net/grundrisse06/6staatstheorien.htm (zuletzt aufgerufen: 20.07.2018).

34 Agnoli 1998, S.215.

35 Ebd.

36 Johannes Agnoli, Und immer noch kein Staatsfreund, in: Ders. 1998, S.238.

37 Vgl. Joachim Hirsch, Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin 1998.

38 Henning 2005, S.550.

nicht aktualisierten Traditionspositionen aufräumen, etwa bezüglich des Arbeitsstundenzählens in der Übergangsphase des Sozialismus. In diesen *Umrissen* stellen sie ganz eindeutig fest, dass eine erfolgreiche Kommune eben zügig eine »Weltcommune« werden müsse, soll sie nicht in sich zusammenfallen: „Die kaum zu überschätzende Herausforderung besteht jedoch darin, über Beschlagnahmung und Verteilung von Gütern hinaus die Produktion auf neuer Grundlage wieder in Gang zu setzen. [...] Schon die soziale Revolution in Spanien 1936/37 stand jedoch vor dem Problem der wirtschaftlichen Abhängigkeit von anderen, nicht in Umwälzung begriffenen Regionen, und die heutige weltweite Arbeitsteilung verurteilt jeden lokal begrenzten Ausbruchsversuch erst Recht [sic] zu einem schnellen Ende. Das heißt nicht, dass die Revolution am selben Tag auf der ganzen Welt ausbrechen müsste, aber ohne zügige Ausdehnung über größere Gebiete, die wenigstens das Notwendigste bereithalten, wäre alles verloren."[39]

An die *Umrisse* anschließend soll eine weitere Traditionsposition benannt und kritisiert werden. Eine sich emanzipierende Gesellschaft benötigt einen radikaldemokratisch entworfenen und vermittelten Plan, der gerade den Gegenentwurf zur Irrationalität der kapitalistischen Produktionsweise darstellt. Daraus folgt, dass die befreite Gesellschaft aufgrund der Komplexität ihrer Produktions- und Zirkulationssphäre selbstverständlich Hierarchien benötigt – auf der operationellen, verwaltenden und produktiven Ebene. Aus ganz vernünftigen Gründen werden die Kommunardinnen solche selbst einsetzen, sie kontrollieren und dem Konsenswillen gemäß delegieren, während sie die Herausbildung politischer Herrschaft unterbinden. Dies widerspricht nicht einem libertären, rätedemokratisch verfassten Sozialismus, der, mit einem „in die Gesellschaft zurückgenommenen" Verwaltungsapparat ausgestattet, derzeit als einzige der Komplexität moderner Gesellschaften gerecht werdende Perspektive jenseits eines Parlamentarismus mit seiner Tendenz zur Bürokratisierung ausgemacht werden kann. »Gemeindesozialismen« und viele Anarchismen wie jene Bakunins und Landauers, die vorkapitalistische rurale Gemeinschaftsformen verklären, müssen als primitivistisch zurückgewiesen werden.[40]

Anhand der *Umrisse* lassen sich jedoch auch wesentliche Schwachpunkte linker Theorie und konkret ihres Verhältnisses zu Staat und Recht benennen. Dieses Verhältnis spielt sich gewissermaßen auf zwei Polen ab: der logischen und genealogischen Bestimmung von bürgerlichem Staat und Recht einerseits und der Utopie der befreiten Gesellschaft, in der jegliche Notwendigkeit von politischer und juristischer Vermittlung ein Ding der Vergangenheit sei, andererseits. Von dem Weg dorthin, von pragmatischen Sofortmaßnahmen und vom Umgang mit Institutionen der modernen bürgerlichen Gesellschaften, wollen die meisten nichts wissen, außer zu ihrer Denunziation als ideologische Konstrukte, die zum Nutzen Aller schnellstmöglich niedergerissen werden sollen, um von den nebulösen Konstrukten des Nicht-Orts ersetzt zu werden. Hierunter fällt meist auch das Recht. Die Freundinnen und Freunde sind sich der Problematik dieses Vorgehens bewusst: „Grundsätzlich bestünde die Herausforderung, sicherzustellen, dass die Auflösung der abstrakten Rechtsbeziehungen nicht einem Rückfall hinter den Status quo gleichkommt, in dem das Recht gerade in seiner

Abstraktheit idealiter auch Schutz vor staatlicher Willkür bieten soll."[41] Doch nach ihrer eingangs geäußerten Kritik an dem oft geäußerten Verweis, dass die geforderten Lösungen doch erst in der revolutionären Situation von den Revolutionären gefunden werden könnten (und, so die unausgesprochene Ergänzung, brauchten), sind sie ausgerechnet bei diesem kritischen Punkt trotz des Bewusstseins um die Bedeutung des Problems allzu schnell bereit, die Lösung doch wieder zu vertagen: „Die »Rücknahme des Staates in die Gesellschaft« darf nicht bedeuten, dass die Einzelne den zufälligen Launen ihrer nächsten Mitmenschen ausgeliefert ist und an die Stelle der von Abstraktionen beherrschten bürgerlichen Gesellschaft die Unmittelbarkeit kleiner Gemeinschaften tritt. Eine Gewähr dafür gibt es nicht. Es wäre eine der vielen gewaltigen, aber nicht unlösbaren Aufgaben, die sich den Menschen stellen würden."[42] An diesem kritischen Punkt ist der Finger in die Wunde zu legen. Eine emanzipatorische Bewegung darf die zivilisatorische Einrichtung des Rechtstaates bei aller Kritik seiner der bürgerlichen Herrschaft adäquaten Form, all seinen Exklusionen und all seiner Entfremdung nicht abschaffen, ohne eine Institution an seine Stelle zu setzen, die mindestens das gleiche Maß an Garantie von Leib und Leben gewährleisten kann. Aus der Bestimmung der Rechtsform als herrschaftsstützende Ideologie zu folgern, sie müsse mit den konkreten Herrschaftsstrukturen hinweggespült werden, birgt Gefahren, vermag das Recht doch nicht nur Schutz gegen den bürgerlichen Staat zu bieten, sondern gegen jegliches Gemeinwesen allgemein – auch wenn es sich die Form der Commune gegeben hat.

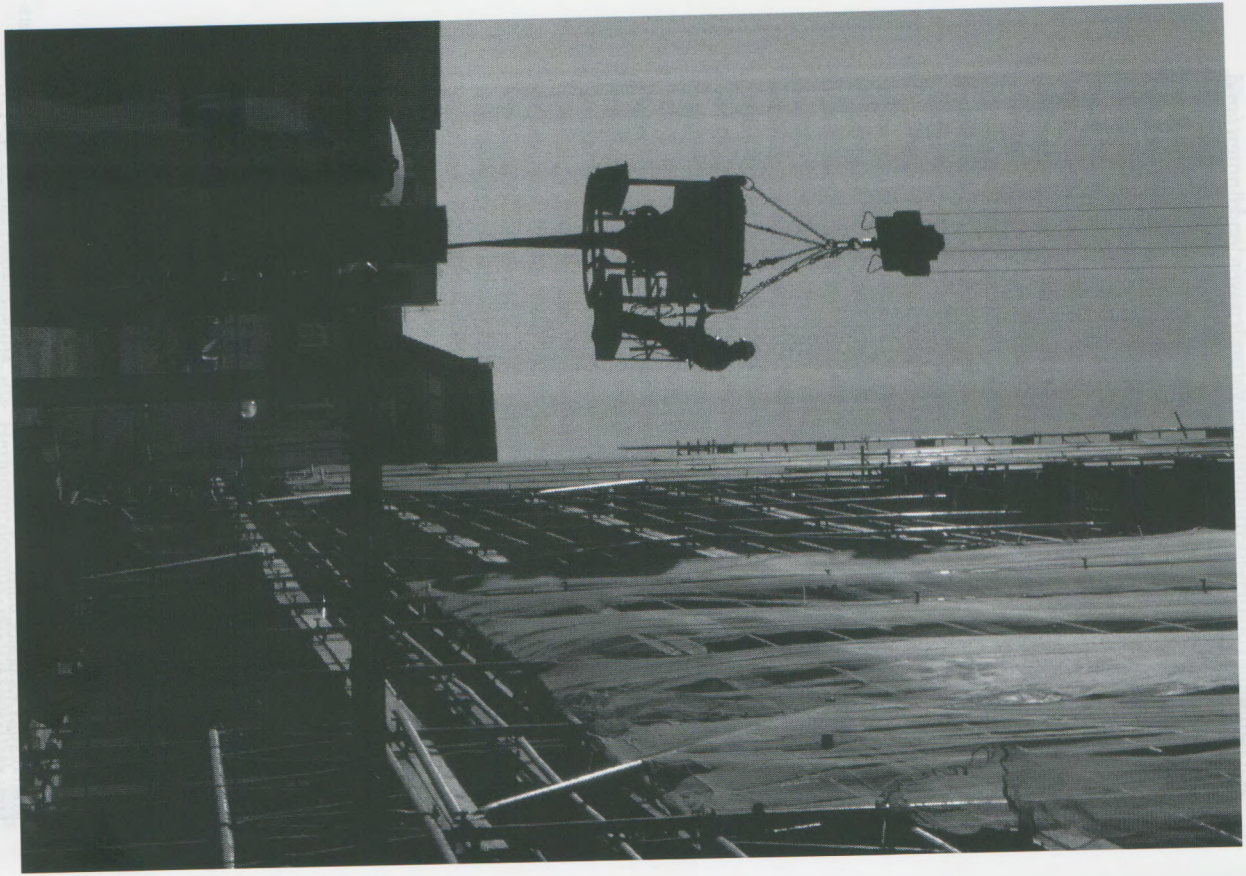
Damit ist zumindest ein zentrales Desiderat der materialistischen Staatskritik nach Marx benannt. Es ist nur zu hoffen, dass Bewegungen, die neue emanzipatorische Wege aus der Krise des Neoliberalismus suchen, die unter 1 und 2 genannten Theoriefäden aufnehmen, sie weiterdenken und mit Mythen wie den oben erwähnten aufräumen. Anders als viele Marxistinnen haben die Krisen des Kapitalismus noch nie auf irgendwelche Subjekte gewartet, geschweige denn auf deren Bewusstsein. Der Befriedungserfolg des liberalen Staates in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint mit der Krise des Neoliberalismus brüchig geworden zu sein. Schon Agnoli wollte sich nicht festlegen, ob der Faschismus als Krisenreaktion bereits Geschichte geworden sei. Jegliche Hoffnung auf spontane Erhebungen der Massen sind suspekt geworden: würden Zusammenbruchsszenarien des globalisierten Kapitalismus aktuell nicht eher zu zivilisatorischer Regression führen? Zu der neuen Bedrohung von rechts gesellt sich die Bedrohung des Klimawandels. Wie die Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft richtig feststellen, wäre eine Weltcommune schon jetzt in hohem Maße damit beschäftigt, die Folgen des menschlichen Einflusses auf den Planeten zu begrenzen. Grund genug also, durch radikale Kritik alte Grabenkämpfe zu überwinden und mit einer Neuaneignung und Neuanwendung erprobter Theorien dringend zu fechtende Kämpfe anzugehen.

39 Umrisse der Weltcommune, in: Kosmoprolet #5, online unter: https://kosmoprolet.org/de/umrisse-der-weltcommune (zuletzt abgerufen 20.07.2018), Abschnitt 9.

40 Vgl. Moritz Zeiler, Materialistische Staatskritik, Stuttgart 2017, S.143-151.

41 Umrisse der Weltcommune, Abschnitt 7.

42 Ebd.



Ein auswegloser Weg Zum Marxismus-Feminismus Frigga Haugs

– Frederike Hildegard Schuh

Der folgende Text wird diesen Eindruck leider nicht vermitteln können, deswegen möchte ich ihm voranstellen: ich hatte mich wirklich auf die Lektüre von *Der im Gehen erkundete Weg* gefreut. Marxismus und Feminismus – zwei Perspektiven, die zusammenzudenken schon viele auf verschiedenste Weise versucht haben. Zumeist gibt es eine klare Priorität, die jeweils andere Perspektive wird eher halbherzig zu integrieren versucht, letztlich wird beidem Gewalt angetan, gewöhnlich ohne Erkenntnisgewinn; von Frigga Haug erwartete ich mehr.

Der im Gehen erkundete Weg ist quasi eine Auto-Werkbiographie. Haug dokumentiert und kommentiert ihre Texte; 1971 -2015. Eingeordnet werden sie sowohl in die jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, als auch in die persönlichen Erfahrungen und in den Kontext anderer Arbeiten der Autorin.

Das wesentliche Ziel ist herauszuarbeiten, dass Marxismus-Feminismus bereits im Marxismus angelegt ist und die Frontstellung nur aus dessen falscher Interpretation, aus der Vernachlässigung unentbehrlicher Textstellen der blauen Bände, resultiert.

Besondere Aufmerksamkeit widmet sie in ihren Überlegungen zur aktiven Beteiligung von Frauen an der Herstellung der Geschlechterverhältnisse der dritten Feuerbachthese – Grundlage des Textes *Frauen – Opfer oder Täter*. Dass Frauen Komplizinnen ihrer eigenen Unterdrückung sind, ist zweifelsfrei die richtige Einsicht, warum sie aber ausgerechnet aus der dritten Feuerbachthese entwickelt werden sollte, bleibt Haugs Geheimnis. Im Gegenteil; gerade durch die Allgemeinheit von Marxens Formulierung kann das Spezifische weiblicher Komplizinnenschaft an der eigenen Unterdrückung weder gesehen noch verstanden werden.

Grundlage der *Vier-in-einem-Perspektive* ist hingegen Marxens Bemerkung aus den *Grundrissen*, dass sich »alle Ökonomie schließlich in Ökonomie der Zeit auflöse«. Im Anschluss daran präsentiert sie ein Konzept, in dem die von ihr als verschiedene Arten von Arbeit kategorisierten Betätigungen organisiert werden sollen – nicht nur Erwerbsarbeit, sondern auch reproduktive Tätigkeiten, die je eigene intellektuelle und persönliche Entwicklung und die politische Arbeit sollen einen festen Platz in der individuellen »Ökonomie der Zeit« erhalten. Das von ihr dargestellte Konzept sieht vor, dass je 4 Stunden eines Tages auf diese Betätigungen entfallen; dabei betont sie, dass dies nicht dogmatisch zu verstehen sei, dass die verschiedenen Arbeitsbereiche miteinander zusammenhängen und nicht ausreichend strikt getrennt werden können.

Bei Haug heißt das dann *Spannungszusammenhang* – was ge-

nau dieses Wort bedeuten soll, bleibt wieder einmal Geheimnis der Autorin, zum Verständnis jedenfalls leistet es nichts, bzw. scheint sogar gerade davon ablenken zu sollen, dass es hier etwas gäbe, das es zu verstehen gälte.

Der grundlegende Fehler aber ist der aller Vulgärmarxistinnen: der antizivilisatorische Impuls um jeden Preis die Arbeitsteilung rückgängig machen und jede menschliche Tätigkeit als Arbeit erfassen zu wollen.

Eine Besonderheit ihres Verständnisses des Zusammenhangs zwischen Kapitalismus und Patriarchat liegt darin, dass sie zwar versteht, dass das Patriarchat schon vor der Herausbildung des Kapitalismus bestand, und insofern mit der Analyse des letzteren nicht – zumindest nicht zur Gänze – erfasst werden kann, aber dennoch keine Analyse der Geschlechterverhältnisse anzubieten versucht, die dies widerspiegeln würde. Dies zeigt sich besonders in ihrer Betrachtung der *zweigeschlechtlichen Moral*, die zwar als eigenständiger Bereich vergeschlechtlichter Erwartungen analysiert wird, allerdings um dann wieder in ökonomische Begriffe zurückgeholt zu werden – dass Moral gerade über ökonomische Funktionalität hinausgeht, ihr sogar widerspricht, ist für Haug weder denk- noch erkennbar. Dass ausgerechnet Carol Gilligan – Autorin von *Die andere Stimme – Lebenskonflikte und Moral der Frau* – von Haug abgelehnt wird, verwundert insofern nicht.

An ihrer Engels-Rezeption wird deutlich, warum dem so sein muss: Geschichte ist Geschichte des Kapitalismus, was vor dessen Herausbildung war, unterliegt einem Geschichtsdeterminismus, dessen Geltung erst durch die Transformation in den Kapitalismus aufgehoben wird. Es muss sich also Probleme handeln, die letztlich in der materialistischen Perspektive aufgehen, um aus ihrer Gewordenheit eine Veränderbarkeit ableiten zu können.

Wirklich interessant sind letztlich nur die Berichte über Haugs arbeitssoziologische Forschung und deren Entwicklung. Immer wieder werden Probleme ausgezeichnet empirisch herausgearbeitet – allerdings nur um dann analytisch nicht verstanden zu werden oder schlicht ohne Konsequenz zu bleiben.

Letztlich geht es ihr darum zu zeigen, dass ihr Werk sich genau so hat entwickeln müssen, dass es sich, wo sie Fehler anerkennt, nicht um falsche Prämissen, sondern um widrige Umstände, jugendlichen Leichtsinn oder sonst etwas gehandelt haben muss, das jedenfalls der Arbeit Haugs nicht angelastet werden können soll. Dies zeigt sich auch in ihrem Umgang mit denjenigen Kritiken, die im Rahmen des Buches dargestellt werden; jede Kritik wird als persönlicher Angriff entlarvt, der aus der Dummheit der Kritikerinnen resultiert, die bloß darüber hinwegtäuschen wollen, dass sie Haugs Intentionen nicht verstanden haben.

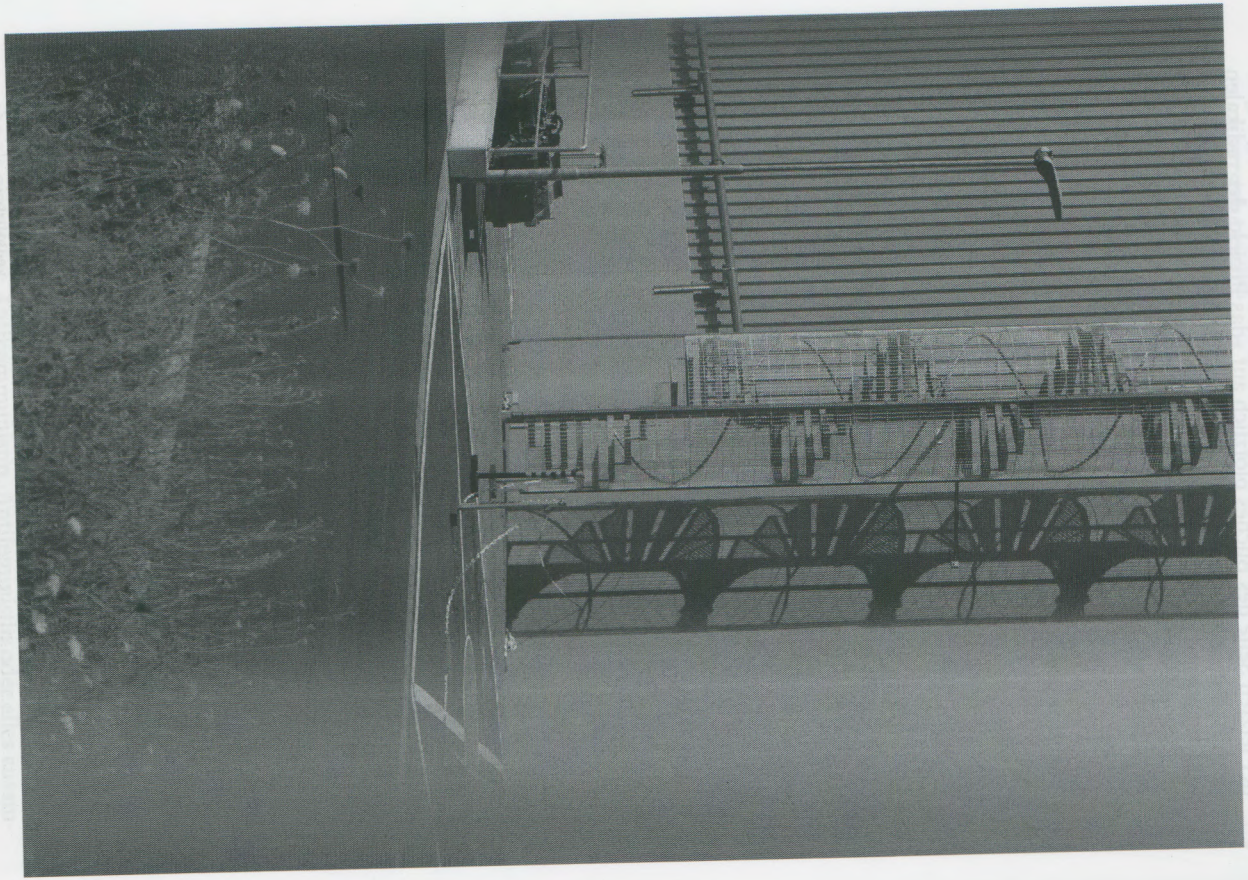
Haugs demonstrative Selbstkritik ist nichts als Klage darüber, systematisch missverstanden worden zu sein. Statt sich die Frage zu stellen, inwiefern ihre Texte Grund für Missverständnisse gegeben haben könnten, versteigt sie sich in immer waghalsigere Metaphern, immer haltlosere Verweise auf Literatur und Musik – welche sie anzweifelt gilt ihr als einfallslos, Antikommunistin, Antifeministin oder alles zusammen.

So wie Haug ihn fasst, ist der Marxismus wirklich das Schand-

gebilde, dass seine Kritikerinnen gerne aus ihm machen – und mit ihm der Marxismus-Feminismus.

Zuletzt scheint das auch der Autorin aufzufallen, sodass sie auf der letzten Seite des Buches plötzlich auf »das Projekt der radikalen Demokratie« zu sprechen kommt, das es umzusetzen gälte. Für eine Erläuterung, worum es sich dabei handeln soll ist dann nach 384 Seiten kein Platz mehr – allzu traurig braucht die Leserin darüber aber wohl nicht zu sein.

Frigga Haug, *Der im Gehen erkundete Weg. Marxismus-Feminismus.* Hamburg: Argument Verlag, 2015, 384 S. ISBN 978-3-86754-502-0 , 24 EUR



Die Russische Revolution aus anarchistischer Sicht
Fünf Bücher und Broschüren herausgegeben von Philippe Kellermann
– *Gabriel Kuhn*

Eine ganze Reihe von Büchern, die im Jahr 2017 erschienen, war dem hundertjährigen Jubiläum der Russischen Revolution gewidmet. Darunter fanden sich auch Publikationen von besonderem Interesse für anarchistische Leser, wobei Philippe Kellermann, Herausgeber der „Zeitschrift für Anarchismusforschung" *Ne znam*, für diese beinahe im Alleingang verantwortlich zeichnete. Nicht weniger als fünf Bücher und Broschüren verdanken sich seiner Initiative. Die vorliegende Sammelrezension soll einen Überblick über diese bieten.

Kellermann bestreitet seit 2011 einen Publikationsmarathon, der uns im Schnitt zwei neue Bücher pro Jahr beschert. Dazu zählen auch drei Bände zu *Begegnungen feindlicher Brüder* bzw., wie es ihr Untertitel ausdrückt, zum „Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung". Dieses Thema prägt auch die fünf zur Russischen Revolution erschienenen Werke.

Anarchismus und Russische Revolution

Im Zentrum steht die 400-Seiten starke Anthologie *Anarchismus und Russische Revolution*, erschienen im ehrwürdigen Dietz Verlag. Kellermann bemerkt dazu „in eigener Sache": „Ich bin froh, dass ein Buch wie das vorliegende in einem Verlag mit einer (politischen) Geschichte wie dem Dietz Verlag erscheinen konnte, dazu noch mit einem sich dem Anarchismus verpflichtet fühlenden Herausgebers. Vielleicht lässt sich dies als eines von hoffentlich vielen Signalen deuten, das angesichts der gegenwärtig sich mehr und mehr zusammenziehenden Wolken einer – sich politisch oder politisch-religiös definierenden – faschistoiden Welle umso notwendiger ist."[01] Schön gesagt, und es mag tatsächlich etwas über die Entwicklung der Linken verraten, dass ein solches Buch heute möglich ist – und ausnahmsweise nichts Schlechtes.

Kellermann leitet den Band mit einem kurzen Vorwort ein, in dem er unter anderem feststellt, dass „sich die ›Russische Revolution‹, gefasst im weitesten Sinne, der fieberhaften und grundsätzlichen Solidarität der internationalen anarchistischen Bewegung sicher sein" konnte.[02] Dies wird auch in einer der wenigen jüngeren, nicht von Kellermann verantworteten, aber von anarchistischen Sympathien geprägten Gedächtnisschriften zur Russischen Revolution betont, nämlich in Bini Adamczaks *Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman. Vom möglichen Gelingen der Russischen Revolution* – ein Essay, den ich allen wärmstens empfehlen möchte.

Am Ende seines Vorworts beweist Kellermann, dass auch Schachtelsätze Charme haben können: „Feststeht, zumindest für mich, dass bisweilen auftauchende ›Krisenlösungen‹ von linker Seite, die sich von

einer romantizistischen Stalinimsusverklärung à la Domenico Losurdo oder einer popkulturell-avantgardistischen Zelebrierung alter leninistischer Kamellen à la Slavoj Žižek inspirieren lassen, nur Ausdruck einer Flucht aus der Geschichte und damit eine Verdoppelung der nicht-selbstreflexiven Ohnmacht sind, die nichts anderes verdient als die Ablehnung von all jenen, für die ›Sozialismus‹ mehr war und ist als ein vermeintliches ›Gewinnen‹, das sich als eines [der] größten Verhängnisse der Menschheitsgeschichte entpuppt hat."[03]

Der erste Beitrag des Bandes, „Die politische Position der Anarchisten in der russischen Revolution 1917-1918", stammt von Dmitri Rublew, seines Zeichens Historiker, wie praktisch alle anderen Beitragenden. Rublew eröffnet seinen Text mit den ebenso lapidaren wie programmatischen Worten: „Die Anarchisten waren eine der aktiven politischen Kräfte in der zweiten russischen Revolution 1917-1922."[04] Danach porträtiert er eine erstaunliche Bandbreite anarchistischer Gruppen, die in der „radikalen Änderung des politischen und sozialökonomischen Modells der Entwicklung Russlands" eine Rolle spielten.[05]

Es folgen vertiefende Beiträge zur Machno-Bewegung (von Alexander Schubin) bzw. zu den sozialrevolutionären Strömungen der Revolutionsperiode (von Lutz Häfner). Mitchell Abidor nimmt sich einer der schillerndsten Figuren jener Zeit an, Victor Serge, einem Anarchisten im Dienste der Bolschewisten, bekannt vor allem durch sein Buch *Erinnerungen eines Revolutionärs*, im französischen Original 1951 erschienen. Abidor präsentiert Serge als „gespaltene Persönlichkeit", die „sich gezielt aussuchte, wem er sich öffnete und sein Herz ausschüttete".[06] Reiner Tosstorffs Beitrag zum Syndikalismus bietet nicht nur einen Einblick in die syndikalistischen Kräfte während der Russischen Revolution, sondern fasst die Geschichte radikaler Gewerkschaftsbewegungen allgemein zusammen.

Daran anschließend finden sich einige Beiträge, die die Auswirkungen der Russischen Revolution auf die anarchistischen Bewegungen einzelner europäischer Länder zum Thema haben: Franco Bertolucci schreibt zu Italien, Martin Baxmeyer zu Spanien und Werner Portmann zur Schweiz. Den Beitrag zu Deutschland steuert Kellermann selbst bei, wobei er sich auf Analysen von Texten stützt, die 1919 in *Der freie Arbeiter*, der Zeitschrift der Föderation Kommunistischer Anarchisten Deutschlands (FKAD), und in *Der Syndikalist*, dem Publikationsorgan der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD), erschienen. In beiden Fällen zeigt sich eine zunehmende Skepsis gegenüber der bolschewistischen Machtkonzentration. Siegbert Wolf bedient sich danach Äußerungen von Erich Mühsam und Pierre Ramus, um einen exemplarischen Vergleich zwischen anarchistischen Bolschewismus-Sympathisanten (Mühsam) und kategorischen Bolschewismus-Gegnern (Ramus) anzustellen. Vadim Damier schließt den Band mit dem Text „Das Berliner Zentrum der russischen anarchistischen Emigranten in den 1920er Jahren".

Die Beiträge der Anthologie sind in vielerlei Hinsicht bemerkenswert. Erstens halten sie ausnahmslos ein hohes Niveau, was alles andere als eine Selbstverständlichkeit ist. Zweitens waren die Beitragenden ausgesprochen fleißig: manche Texte – etwa der Rublews – hätten als eigene Bücher erscheinen können. Drittens werden wissenschaft-

liche Anforderungen rundum befriedigt, zumindest wenn sorgfältige Referenzen als Kriterium gelten. Lutz Häfner mit 145 Fußnoten auf 28 Seiten sowie Siegbert Wolf mit 153 Fußnoten auf 29 Seiten sind gar rekordverdächtig. Schließlich, und das ist zweifelsohne ein Verdienst des Herausgebers, haben wir endlich einmal eine Anthologie vorliegen, deren Beiträge nicht willkürlich zusammengewürfelt sind. Möglicherweise hätte eine Erklärung dazu nicht geschadet, warum neben der anarchistischen Bewegung Deutschlands (was naheliegend ist) ausgerechnet die anarchistischen Bewegungen Italiens, Spaniens und der Schweiz näher besprochen werden (und nicht jene anderer Länder), aber das ist Jammern auf hohem Niveau. Es ändert nichts daran, dass sich ein roter Faden durch das Werk zieht, der die Beiträge aneinander bindet und ein rundes Ganzes schafft. *Anarchimus und Russische Revolution* ist ein großartiges Buch.

Anarchistische Bolschewismuskritik

Anarchistische Bolschewismuskritik. Der deutschsprachige Raum 1918-1933, erschienen im Verlag Edition AV, kann als historisch erweiterte Ergänzung zu Kellermanns eigenem Beitrag in *Anarchimus und Russische Revolution* gelesen werden. Der Band bietet eine Textauswahl anarchistischer Perspektiven auf die Russische Revolution an, die im angegebenen Zeitraum auf Deutsch verfasst wurden. Dabei kommen prominente deutschsprachige Anarchisten (Rudolf Rocker, Erich Mühsam, Pierre Ramus u.a.) genauso zu Wort wie weniger bekannte oder gar anonyme. Es ist schwierig, eine solche Textsammlung heute zu lesen, ohne Bonuspunkte an jene zu verteilen, die schon früh vor den Konsequenzen des Bolschewismus warnten. So hielt Pierre Ramus in seinem 1918 verfassten Text „Nicht Bolschewismus, sondern Sozialismus wollen wir!" Folgendes fest:

„Niemand, der objektiv die Dinge, wie sie sich in Russland abspielen, verfolgt, kann es verkennen, dass die russische Revolution, soweit sie das industrielle Proletariat umfasst, in der Herrschaft des Bolschewismus ihren Ausdruck findet, absolut missglückt ist – missglückt als staatssozialistisches Experiment. Nach einem vollen Jahr des Triumpfes des russischen Marxismus, den der Bolschewismus vertritt, weist das letzte russische Dorf, wohin sein Einfluss nicht reicht, unendlich mehr an sozialer Organisation, Solidarität, Lebensglück auf, als die russischen Städte, über die Lenin und Trotzki ihr despotisches Herrschaftszepter schwingen. Der Triumpf des Marxismus in Russland hat seinen Bankrott im Bolschewismus zu verzeichnen, denn weder Freiheit noch Gleichheit oder Brüderlichkeit, also überhaupt kein Sozialismus, sind durch jenen verwirklicht worden."[07]

01 Kellermann, Philippe: Anarchismus und Russische Revolution. Berlin 2017, S. 9.

02 Ebd. S. 8.

03 Ebd. S. 10.

04 Rublew, Dmitri: Die politische Position der Anarchisten in der russischen Revolution 1917-1918. In: Kellermann: Anarchismus und Russische Revolution 2017, S. 11.

05 Ebd. S. 12.

06 Abidor, Mitchell: Victor Serge und der Anarchismus: Die russischen Jahre. In: Kellermann: Anarchismus und Russische Revolution 2017, S. 155.

Eine besonders prägnante Zusammenfassung des Bolschewismus findet sich in einem Text von Rudolf Rocker aus dem Jahr 1920: „Bolschewismus ist nichts anderes als die Bevormundung und Beherrschung der Räteorganisation durch eine bestimmte politische Partei, ein künstlicher Überbau der Sowjets, der die ursprüngliche Idee des Rätegedankens in sein Gegenteil verkehrt und ihn seiner lebendigen, innerlichen Kraft beraubt."[08]

Die Verfolgung des Anarchismus in Sowjetrussland

Kellermann sorgte auch für den ebenfalls im Verlag Edition AV erschienenen Nachdruck des Textes *Die Verfolgung des Anarchismus in Sowjetrussland (1918-1922)*. Dieser wurde ursprünglich 1922 unter der Autorenschaft einer „Gruppe russischer Anarchisten in Deutschland" herausgegeben. Diese Gruppe bestand aus zehn Anarchisten, die zusammen mit ihren Familien Anfang 1922 aus Russland verwiesen wurden und sich nach Berlin aufmachten. Ihr bekanntestes Mitglied war Wsewolod Michailowitsch Eichenbaum, besser bekannt als Volin, Autor des dreibändigen, ursprünglich 1947 erschienenen Werks *Die unbekannte Revolution*. (Eine deutsche Neuauflage wurde 2013 von Kellermann und Roman Danyluk besorgt.) Kellermann schreibt in seiner Einleitung, dass Rudolf Rocker Volin gar als den alleinigen Autor der Schrift vermutete. Wie dem auch sei, der Text teilt sich in zwei Teile: einen „Allgemeinen Überblick" und eine Liste mit „Opfern des kommunistischen Regimes", die in Kurzbiografien über das Schicksal von 181 ermordeten, inhaftierten und vertriebenen Anarchisten berichtet. Die Biografien geben dem Text eine sehr menschliche und bewegende Note. Kellermann kommentiert, wie gewohnt, reichlich.

Die russische Revolution und die Kommunistische Partei

Auch bei der Broschüre *Die russische Revolution und die Kommunistische Partei*, erschienen im Verlag Syndikat-A, handelt es sich um einen Nachdruck. Als Autoren des ursprünglich 1921 herausgegeben Textes wurden „Vier Moskauer Anarchisten" genannt. Kellermanns ausführliche Einleitung geht der Frage nach, wer diese vier Anarchisten hätten sein können. Wer endlich seine Schwächen für Kriminalromane mit historischen anarchistischen Studien verbinden will, ist hier richtig. Die von Kellermann verfolgten Spuren sind allesamt spannend und regen zum Entwurf eigener Hypothesen an. Eine Auflösung des Rätsels gelingt nicht, was dem Mysterium nur gut tut.

Der Text beschreibt, wie eine Revolution mit ungeheurem Potential von einer „Parteidiktatur", einem „engen selbstsüchtigen Dogmatismus", einem „feigen Opportunismus", einem „inneren Verfall" sowie „Intrigen hinter der Szene" zugrunde gerichtet wurde.[09] Es finden sich prophetische Zeilen wie die folgenden: „Staatskommunismus, die gegenwärtige Sowjet-Regierung ist und kann niemals die Schwelle sein zu einer freien, freiwilligen, nicht autoritären kommunistischen Gesellschaft, denn das allerinnerste Wesen und die allerinnerste Natur des Regierungs- und Zwangskommunismus schließt eine solche Entwicklung aus. Seine fortwährende ökonomische und politische Zentralisation, seine Govermentalisierung und Bürokratisierung je-

der Sphäre menschlicher Tätigkeit und Bemühung, seine unausbleibliche Militarisierung und Degradierung des menschlichen Geistes zerstört mechanisch jeden Keim neuen Lebens und zertritt die Anregung zu schöpferischer gestaltender Arbeit."[10]

Briefe über Erlebnisse in Rußland

Keinen Zweifel, was die Autorenschaft anlangt, gibt es beim ebenfalls im Verlag Syndikat-A erschienenen Nachdruck der *Briefe über Erlebnisse in Rußland*. Diese wurden 1922 von Volin verfasst und erschienen auf Deutsch ursprünglich in der FAUD-Zeitschrift *Der Syndikalist*. Volin stellt einleitend klar: „Es kommt darauf an, *wie* man die Dinge erlebt hat, *wie* man über sie denkt, und *wie* man sie empfindet."[11] Allerdings ist der Titel etwas irreführend. Es handelt sich hier nicht um ›Briefe‹ im herkömmlichen Sinne. Die Texte haben keinen persönlichen Charakter. Sie sind schlicht Reflexionen eines exilierten Anarchisten auf die Lage in Russland. Das tut ihrem Wert keinen Abbruch. Einige der Reflexionen haben an Aktualität nicht das Geringste eingebüßt. Zum Beispiel: „Unsere Kritik, das habe ich immer betont, muß klar und deutlich nachweisen, daß der ›bolschewistische‹ Weg, als Ganzes genommen falsch, unnütz, blödsinnig und schädlich ist und deshalb zu fortdauernden entsetzlichen Folgen führen muß. Aber ich sagte auch, daß wir gleichzeitig einen anderen, besseren Weg der Revolution vorschlagen und begründen müssen."[12]

Schluss

Historisch interessierte Anarchisten haben Kellermann viel zu verdanken. Aus seinen Büchern spricht die Lust an einer akribischen Auseinandersetzung mit der Geschichte, was eigene Deutungen und Aneignungen anregt. Kellermanns Einsatz beweist zudem, dass intensive und ertragreiche wissenschaftliche Arbeit auch abseits der Universitäten möglich ist. Das ist nicht nur erfreulich, sondern auch politisch notwendig. Manchmal würde man sich vielleicht einen etwas stärkeren Gegenwartsbezug wünschen, doch historische Arbeit ist eben historische Arbeit. Kellermann liefert Material, dessen zeitgenössische Relevanz sich in politischer Praxis beweisen muss. Gerade in Zusammenhang mit der Russischen Revolution sollte dies kein allzu großes Problem sein. Nicht nur bleibt die Frage der Revolution unbeantwortet, sondern auch jene einer produktiven Zusammenarbeit unterschiedlicher linker Strömungen – diese ist in Zeiten, in denen Neoliberalismus und Neonationalismus eine doppelte Bedrohung darstellen, wichtiger denn je.

07 Ramus, Pierre: Nicht Bolschewismus, sondern Sozialismus wollen wir! In: Kellermann, Philippe: Anarchistische Bolschewismuskritik. Der deutschsprachige Raum 1918-1933. Lich 2017, S. 15f.

08 Rocker, Rudolf: Kropotkins Botschaft und die Lage in Russland. In: Kellermann: Anarchistische Bolschewismuskritik, S. 65.

09 Vier Moskauer Anarchisten, die russische Revolution und die kommunistische Partei. Moers 2017, S. 48.

10 Ebd. S. 65.

11 Volin: Briefe über Erlebnisse in Rußland (1922). Moers 2017, S. 27.

12 Ebda., S. 30.

Literatur:

Philippe Kellermann (Hg.): *Anarchismus und Russische Revolution*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2017. 416 S. ISBN 978-3-320-02328-7. 29.90 EUR.

Philippe Kellermann (Hg.): *Anarchistische Bolschewismuskritik. Der deutschprachige Raum 1918-1933*. Lich: Verlag Edition AV, 2017. 214 S. ISBN 978-3-86841-199-7. 17 EUR.

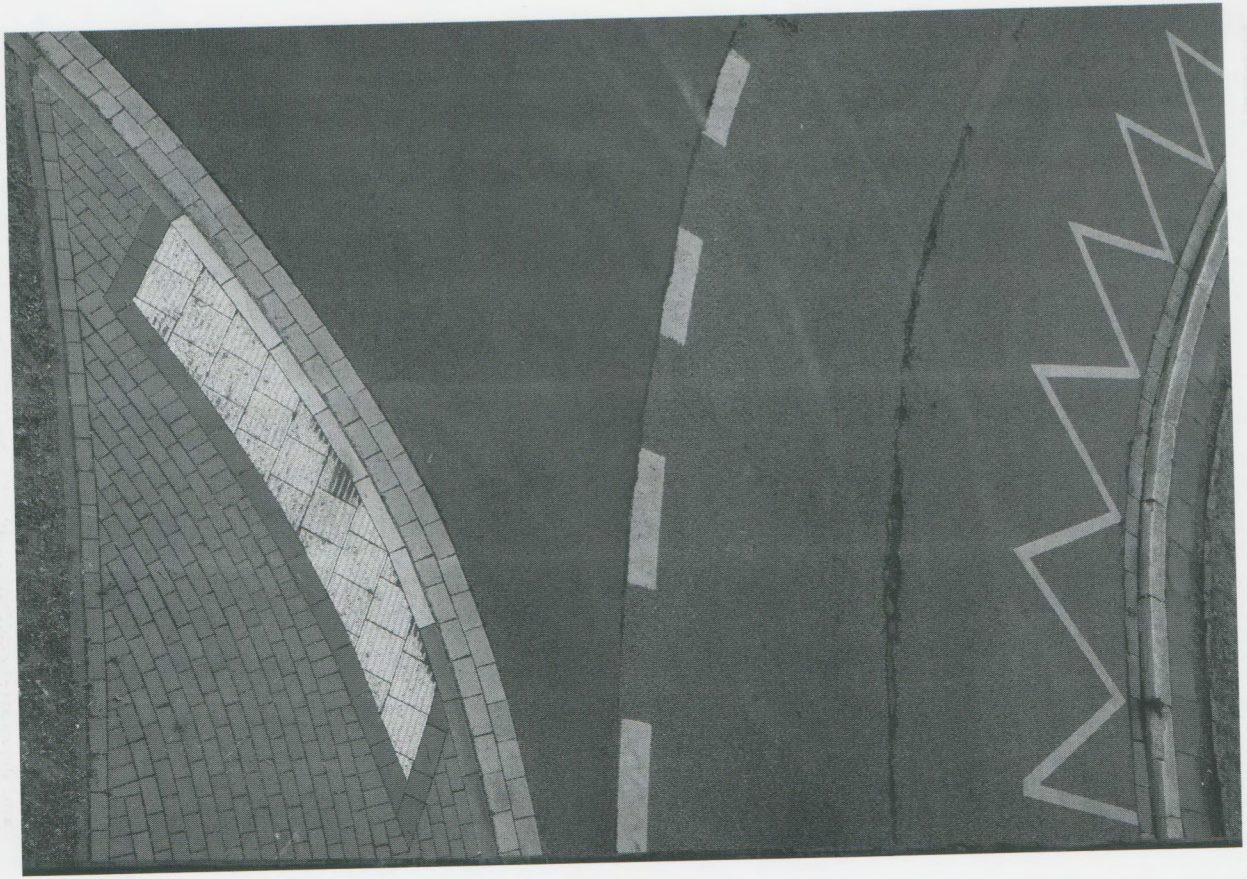
Gruppe russischer Anarchisten in Deutschland: *Die Verfolgung des Anarchismus in Sowjetrussland (1918-1922)*. Lich: Verlag Edition AV, 2017. 256 S. ISBN 978-3-86841-184-3. 17 EUR.

Vier Moskauer Anarchisten: *Die russische Revolution und die Kommunistische Partei*. Moers: Syndikat-A, 2017, 68 S. 3.50 EUR.

Volin: *Briefe über Erlebnisse in Rußland (1922)*. Moers: Syndikat-A, 2017, 76 S. 3.50 EUR.

Kafka und die tschechischen Anarchisten:

Rudolf Illovy, der ihm einst am Altstädter Gymnasium eine erste Einführung in den Sozialismus gegeben hatte und der (inzwischen



Kafka und die tschechischen Anarchisten: Dichtung und Wahrheit

– *Egon Günther*

„Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles Frühere für nichtig erklären, im Recht, denn es ist noch nichts geschehen."

- Franz Kafka

Nach so geraumer Zeit nur noch schwer zu prüfende und seit jeher[01] nicht gerade felsenfest gesicherte Informationen, wonach der deutsch-jüdische Schriftsteller Franz Kafka, wenn auch nur als betrachtender Teilnehmer, in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg häufig in tschechischen Anarchistenkreisen und mit den Dichterrebellen der Prager Anarchobohème verkehrt habe, werden von manchen Forschern, die ein beiläufiges Interesse an der Aufrechterhaltung des Mythos vom transzendentalen Dichter vermuten lassen, schlichtweg in das Reich der Legende verwiesen. Doch nimmt man nicht sogleich den schwächsten Schein der Unglaubwürdigkeit für bare Münze, dann ist an dieser »Legende« mehr wahr als nichts, wenngleich etwas weniger als alles.

Den mündlichen Angaben des einstigen Schuhmachers und späteren Buchhändlers Michal Kácha[02] sowie ähnlich lautenden schriftlichen Jugenderinnerungen des Dichters und Journalisten Michal Mareš[03] zufolge fiel Kafkas stillschweigende Annäherung an tschechische anarchistische Zirkel in die Zeit seiner ersten Berufsjahre, da der als Jurist ausgebildete Dichter bereits als Konzeptskraft in der halbstaatlichen Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen in Prag zu arbeiten begonnen hatte.

Nach jenen von Max Brod[04] als authentisch und anscheinend auch noch anderweitig bestätigten Informationen[05] nahm Kafka gelegentlich an antimilitaristischen und antiklerikalen Veranstaltungen des Arbeitervereins Vilém Körber[06] teil und besuchte öfters die Versammlungen des sozialrevolutionären Klub mladých [Klub der Jungen].

Dort traf er auf zeitgenössische avantgardistische Dichter wie S. K. Neumann[07], František Gellner[08], Karel Toman[09], Fráňa Šrámek[10] und Jaroslav Hašek[11]; dort, oder genauer gesagt: in der umfassenderen Organisation der 1904 gegründeten Česká anarchistická federace [Föderation tschechischer Anarchisten[12]] begegnete er auch einem alten Schulfreund wieder, dem späteren Sozialdemokraten Rudolf Illowý[13], der ihm einst am Altstädter Gymnasium eine erste Einführung in den Sozialismus gegeben hatte und "der (inzwischen

überzeugter Marxist) öfters mit einer Gruppe marxistischer Studenten und revolutionären Exilrussen zu den Diskussionen erschien"[14]. Kácha stimmt mit Mareš darin überein, dass Kafkas Interesse an den in bekannten Gasthäusern wie dem U Brejšků, oft aber auch in entlegenen Wirtschaften der Vorstädte wie dem U Sokola in Karolinenthal stattfindenden Debatten groß war, auch wenn er ihnen nur ruhig zu assistieren pflegte. "Er sprach den ganzen Abend kein Wort, schaute nur aufmerksam aus großen grauen leuchtenden Augen, die zu dem braunen Gesicht unter dem dichten kohlschwarzen Haar seltsam kontrastierten", so schildert Max Brod, Freund, Begleiter, Bewunderer, Impresario und Nachlassverwalter Kafkas, was ihm sein Gewährsmann Kácha, ein Überlebender der tschechischen anarchistisch-revolutionären Bewegung vor dem Ersten Weltkrieg, über den Dichter als »betrachtenden Teilnehmer« [Brod] zu berichten wusste. „Kácha hatte ihn gern und nannte ihn einen »klidas«, also »Schweigerich« oder besser einen »Schweige-Koloß« (falls man eine Neubildung des Prager Argot-Tschechisch nachzuformen unternähme)."[15]

Mareš, eine »Gassenbekanntschaft« Kafkas und von diesem spöttisch *pitomec* [Dummkopf] genannt, behauptet, dass er es gewesen sei, der den »langjährigen Freund«[23] zu den Veranstaltungen der Anarchisten eingeladen habe. Eine der ersten war demzufolge die Protestkundgebung anlässlich des Todesurteils gegen den Philosophen, anarchistischen Pädagogen und Begründer der »Modernen Schule«, den Spanier Francisco Ferrer, die am 13. Oktober 1909 von der Polizei aufgelöst wurde. lm Mai 1910 hörte Kafka im Café de Paris den Vortrag der jungen Anarchistin Luisa Štychová[24] über Freie Liebe. 1911 besuchte er, wiederum auf Einladung von Mareš, eine Versammlung derselben Referentin gegen den Krieg, bei der die Mütter aufgefordert wurden, aus Protest gegen den Krieg in den Geburtenstreik zu treten. Im selben Jahr war er bei der Kundgebung zum 40. Jahrestag der Pariser Kommune anwesend, auf der Karel Vohryzek[25] sprach, der damals bekannteste Redner der anarchistischen Bewegung, dessen Verwicklungen in illegale Aktivitäten später dazu Anlass gaben, ihn als Polizeispitzel zu beschuldigen. Bei solchen Zusammenkünften saß Kafka „meistens allein, niemand kannte ihn, ein ruhiger, aufmerksamer und nachdenklicher Zuhörer, vor sich hatte er meistens ein Glas Bier, das er kaum anrührte." Am Saalausgang kassierte Mareš Beiträge: "Üblicherweise zum Vorteil der politischen Gefangenen, der streikenden Bergmänner in Nordböhmen, für die Deckung der Kosten. Jeder gab nach seinen Möglichkeiten. Meistens waren es Fünfhellerstücke, Sechser und Goldstücke (Gulden), das war aber schon eine Rarität! Der von mir eingeladene Gast gab immer bescheiden und unauffällig ein Fünfkronenstück..."[26]Im Mai 1912 nahm Kafka an einer Wahlversammlung der anarchistischen Tarnorganisation Strana Mírného Pokroku v Mezích Zákona [Politische Partei mäßigen Fortschritts im Rahmen des Gesetzes; SMPVMZ] im Gasthaus *Zum grünen Baum* in Žižkov teil, auf der Jaroslav Hašek, der Verfasser des antimilitaristischen Schelmenromans *Der Brave Soldat Schwejk* vor einer "riesigen Menschenmenge"[27] eine Rede hielt. Über diese Zusammenkunft

Zweifel I:

"Es ist z.B. ausgeschlossen, dass Kafka F. Gellner, K. Toman, F.Šrámek, S. K. Neumann, M. Mareš, oder J. Hašek aus dem Klub kennen konnte, wie Brod vermuten lässt. František Gellner lebt in den Jahren 1905 bis 1908 zunächst in München und dann in Paris, bei Karel Toman zeichnet sich bereits in seinem 1906 erschienenen Gedichtband Melancholická pouť [Melancholische Wanderung] eine Abwendung vom Anarchismus ab, Fráňa Šrámek lernt Kafka erst später kennen, Stanislav Kostka Neumann verlässt Prag im Jahre 1904 und lebt seit 1905 in Řečkovice und dann in Bílovice in der Nähe von Brno/Brünn. Obwohl ihm über [Milena] Jesenská[16] der Name Franz Kafka ein Begriff war, erinnerte er sich nicht an eine frühere Bekanntschaft mit Kafka.[17] Jaroslav Hašek wandte sich vom Anarchismus nach seiner Inhaftierung im Jahre 1907 ab [...] Unwahrscheinlich ist nicht nur die damalige, sondern auch eine spätere Bekanntschaft zwischen Kafka und Hašek.[18] So kann sich František Langer[19], der an anarchistischen Veranstaltungen und Wahlkundgebungen von Hašeks Antipartei teilnahm, bei denen Kafka Hašek kennengelernt haben soll, an Kafka in diesem Zusammenhang nicht erinnern. Michal Mareš (1893–1971) – von Kafka für sein tschechisches Buch Policejní šťára (Polizeirazzia) gelobt[20], als ernstzunehmender Zeuge aber disqualifiziert – konnte schon wegen seines Alters dem Klub nicht angehören.[21] [...] Vor diesem Hintergrund scheint die Affinität wie die Bekannschaft mit tschechischen Anarchisten um das Jahr 1910 so gut wie ausgeschlossen zu sein."[22]

01 1958 veröffentlichte Klaus Wagenbach im Anhang seiner Jugendbiographie Kafkas zum ersten Mal die Erinnerungen des tschechischen Anarchisten Michal Mareš (1893-1971) an den in der Zwischenzeit zu weltweitem Ruhm gelangten Dichter, dem er ab 1909 auf dem Weg zur Arbeit beinahe täglich begegnet war, und löste damit eine anhaltende Kontroverse aus. Vgl.: Wagenbach, Klaus: Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883-1912. Bern 1958, S. 270-276.

02 Michal Kácha (1874-1940), ursprünglich Schuhmacher, war Journalist, Redakteur, Übersetzer und Mitherausgeber der Zeitschriften Práce [Die Arbeit], Zádruha [Die Gemeinschaft], Mlady průkopnik [Der junge Bahnbrecher] und Červen [Juni] und von 1933 bis zur deutschen Besetzung und Annektierung Böhmens und Mährens Konzessionär eines deutschen Exilverlags sowie Leiter einer Buchhandlung für kommunistische und Emigrantenliteratur.

03 Michal (eigentl. Josef) Mareš (1893-1971), Anarchist, Journalist und Dichter, arbeitete in Prag sowohl für tschechische als auch für deutsche Zeitschriften und Zeitungen.

04 Max Brod (1884-1968) war vor und nach dem Ersten Weltkrieg einer der bekanntesten Vertreter der Prager deutschsprachigen Literatur.

05 Vgl.: Brod, Max: Über Kafka. Frankfurt am Main 1974, S. 79.

06 Vilém Körber (1854-1899), ursprünglich "gemäßigter" Sozialdemokrat, dann führender Vertreter des "unabhängigen" Sozialismus, wurde einer der ersten Propagandisten des Anarchismus in Böhmen, Verfasser von Ethický anarchismus [Ethischer Anarchismus]. Prag 1895.

berichtete Kafka dem Freund Franz Werfel[28] hinterher amüsiert im Café Edison. "Kafka nahm auch an der stürmischen, von der Polizei auseinandergetriebenen Versammlung im Saal U velké Prahy (Zum großen Prag) in Königliche Weinberge teil, wo der Kamerad Ingenieur Vlastimil Borek[29] gegen die Hinrichtung des Anarchisten Liabeuf in Paris sprach. Zu entkommen war sehr schwierig für einen Menschen wie Kafka, der um mehr als einen Kopf größer war als die Normalsterblichen, und er versuchte es auch nicht, blieb ruhig im Getümmel zwischen Polizei und Kundgebungsteilnehmern stehen. Und weil er nicht im Namen des Gesetzes »auseinanderging«, wurde er auf das Polizeirevier geführt. Da waren sie aber mild, ein Gulden Strafe oder 24 Stunden Arrest nach dem sogenannten Prügelpatent. Kafka, morgens bestimmt ein pünktlicher Beamter, blieb nicht über Nacht, bezahlte einen Gulden und wollte auch für mich bezahlen."[30]

Mareš weiß zudem, dass Kafka mit lebhaftem Interesse die Werke verschiedener Anarchisten und Sozialrevolutionäre las, darunter Domela Niewenhuis, die Brüder Reclus, Vera Figner, Bakunin und Jean Grave, und dass ihn die Schicksale des französischen Anarchisten Ravachol sowie die Tragik der amerikanischen Anarchistin Emma Goldman besonders rührten.[31]

Gustav Janouch, der Sohn eines Bürokollegen Kafkas, gibt in der erweiterten Neuausgabe seiner »Gespräche mit Kafka«, deren Inhalt allerdings in literarischen Fachkreisen als weitgehend fiktional eingeschätzt wird, eine Unterhaltung wieder, bei der Kafka ein weiteres Mal sein persönliches Interesse für Ravachol bekundet habe und überdies für Leben und Ansichten weiterer Anarchisten wie Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Krapotkin, Tucker, Tolstoi, Mühsam und Rudolf Grossmann. Dabei soll er Janouch anvertraut haben: "Ich beteiligte mich im Jahre 1910 an den Sitzungen der tschechischen Anarchisten im Karolinenthaler Gasthaus »Zum Kanonenkreuz«, wo der anarchistische »Klub der Jungen« als Mandolinenklub zusammenkam: Max Brod begleitete mich einigemale zu diesen Versammlungen."[32]

Am 15. Oktober 1913 vermerkte Kafka in seinem Tagebuch: "An Krapotkin nicht vergessen!"[34] Mareš behauptet zwar, dem „mehr als guten Bekannten" ein Exemplar der konfiszierten *Reden eines Rebellen* ausgehändigt zu haben, womöglich hat dieser Krapotkin aber erst durch die Berliner Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst *Die Aktion* kennengelernt, die ihm seit ihrem Erscheinen bekannt war. Hier waren nämlich gleich mehrere Beiträge des russischen Anarchisten erschienen.

Kafkas antiautoritäre und freiheitliche Haltung im Allgemeinen sowie seine Sympathie für die Ausgebeuteten im Besonderen stehen wohl außer Frage. Im *Brief an den Vater* nennt er das Verhalten seines Vaters im Geschäft „Tyrannei" und klagt ihn an: „Du nanntest die Angestellten »bezahlte Feinde«, das waren sie auch, aber noch ehe sie es geworden waren, schienst Du mir ihr »zahlender« Feind zu sein... Natürlich übertrieb ich da, und zwar deshalb, weil ich ohne weiteres annahm, Du wirktest auf die Leute ebenso schrecklich wie auf mich... Mir aber machte es das Geschäft unleidlich, es erinnerte mich allzusehr an mein Verhältnis zu Dir... Deshalb gehörte ich

Zweifel II

Ein offensichtlicher Irrtum oder Fehler, der Janouch bei der Verwertung seiner Aufzeichnungen unterlief, falls ihm nicht Kafkas Erinnerung einen Streich gespielt hat: Brod hat nämlich seinen Freund niemals zu irgendwelchen anarchistischen Sitzungen begleitet, er räumte vielmehr ein, erst nach seinem Tode durch Zufall, als er zu Beginn der Dreißiger Jahre für den Roman *Stefan Rott* Material über die unterirdische tschechische anarchistisch-revolutionäre Bewegung vor dem ersten Weltkrieg sammelte, erfahren zu haben, dass Kafka einem Überlebenden dieser Bewegung, dem alten Herrn Kácha, persönlich bekannt war.[33]

07 S. K. [Stanislaw Kostka] Neumann (1875-1947) war als Journalist, Schriftsteller, Dichter, Verleger, Übersetzer [u.a. von Krapotkins Kommunismus und Anarchie und Lenins Staat und Revolution] und Redakteur der anarchistischen Zeitschriften Nový Kult [Der neue Kult], Anarchistická revue [Die anarchistische Revue] und der kommunistischen Zeitschrift Červen [Juni] einer der wichtigsten Apostel des tschechischen Anarchismus. 1918 hatte er aktiven Anteil an der Gründung des tschechoslowakischen Staates. 1918 bis 1920 Mitglied der Sozialistischen Partei, beteiligte er sich an der Bildung des Bundes der kommunistischen Gruppen und war 1921 Mitbegründer der Kommunistischen Partei.

08 František Gellner (1881-1914), Dichter, Anarchist, Prosaist, Maler und Karikaturist; gilt nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges als verschollen.

09 Karel Toman (1877-1946), nonkonformistischer Schriftsteller, Journalist, Übersetzer und Vagabund, wohnte bei seinen zahlreichen Reisen durch Westeuropa in anarchistischen Kommunen.

10 Fráňa Šrámek (1877-1952), Dichter und Dramatiker, war in den Jahren 1905 und 1906 Redakteur der anarchistischen Wochenschrift Práce [Die Arbeit]. Sein Gedichtband Flammen stand in der 1913 in Leipzig erschienenen Übersetzung von Otto Pick in Kafkas Handbibliothek.

11 Jaroslav Hašek (1883-1923), Satiriker, Bohemian, Anarchist, trat als russischer Kriegsgefangener in die Tschechische Legion ein, ging nach der Oktoberrevolution zu den Bolschewisten und kämpfte in der Roten Armee, für die er auch als Agitator, Zeitungsmacher und Kommissar wirkte. 1920 kehrte er nach Prag zurück, wo er mit Der Brave Soldat Schweijk sein bekanntestes Werk schuf.

12 Zugeich gab es eine "Tschechische Föderation aller Gewerkschaften" [Česká federace všech odborů], die alle Revolutionäre und Sozialisten einen sollte und im Arbeitermilieu Nordböhmens entstanden war. In das dortige Industriegebiet machte Kafka nach seiner Einstellung in die Arbeiter-Unfall-Anstalt viele Inspektionsreisen und lernte die harte Wirklichkeit der Fabrik-Innenwelt aus eigener Anschauung kennen.

13 Rudolf Illowý (1881-1943), Redakteur, Lyriker und Herausgeber der Anthologie Československá Poesie Socialní [Prag, 1925].

14 Wagenbach: Franz Kafka 1958, S. 163.

15 Brod, Max: Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung. Göttingen 2014, S. 326f.

16 Milena Jesenská (1896-1944), mit der kommunistischen Partei verbundene Journalistin, übersetzte einige Werke Kafkas ins Tschechische. Sie starb im KZ Ravensbrück.

17 S. K. Neumann würdigte später das Werk Kafkas in der Rudé právo [Rotes Recht] oder in der Wochenzeitung Kmen [Der Stamm], in deren Nr. 26 am 9. September 1920 die von Milena Jesenská besorgte tschechische Übersetzung von Der Heizer erschienen ist, außerdem schrieb er einen Nachruf in der Komunistická revue [Kommunistische Revue].

notwendig zur Partei des Personals..."[35] In einem Brief an seine zeitweise Verlobte Felice Bauer umschreibt er seine nach Freiheit dürstende Stellung mit deutlichen Worten: "Ich, der ich meistens unselbständig war, habe ein unendliches Verlangen nach Selbständigkeit, Unabhängigkeit, Freiheit nach allen Seiten ... Alle Verbindung, die ich mir nicht selbst schaffe, sei es selbst gegen Teile meines Ich, ist wertlos, hindert mich am Gehn, ich hasse sie oder bin nahe daran sie zu hassen."[36]

Als Kafka in einem Nachtzug zwischen Budapest und Prag zufällig den mitreisenden anarchistischen Arzt und Freud-Anhänger Otto Gross[37] trifft, der vom eigenen Vater, dem Strafrechtspsychologen und Hochschullehrer Hans Gross, zeitweilig interniert, psychiatrisiert und wegen »Wahnsinns« und »geistiger Anomalie« unter Kuratel gestellt worden war, freunden sich die beiden Söhne mehr oder weniger tyrannischer Väter an und planen bei einem weiteren Treffen in der Prager Wohnung von Max Brod "aus einem Feuer einer gewissen persönlichen Verbundenheit"[38] die dann doch nicht verwirklichte Herausgabe einer Zeitschrift, die *Blätter gegen den Machtwillen* heißen soll, woran Kafka sich noch ein Jahrzehnt später positiv erinnert: „Wenn mir eine Zeitschrift längere Zeit hindurch verlockend schien ... so war es die von Dr. Gross...".[39]

Bekanntlich verabscheute Kafka seine Arbeit in der Versicherungsgesellschaft zutiefst. Er bezeichnete die Anstalt als ein *„dunkles Bürokratennest"*.[40] Er konnte das Leid der verletzten Arbeiter, die infolge mangelhafter Sicherheitsvorkehrungen an ihren Arbeitsstellen verstümmelt wurden und deren Schicksal zu einem Vorgang im juristisch-bürokratischen Labyrinth der Arbeiter-Unfall-Versicherung geworden war, nicht ertragen. Ein von Max Brod erwähnter Satz stellt eine getreue wie bezeichnende Wiedergabe seiner Ansichten dar: „Wie bescheiden diese Menschen sind. Sie kommen zu uns bitten. Statt die Anstalt zu stürmen und alles kurz und klein zu schlagen, kommen sie bitten."[41]

Klaus Wagenbach verweist in seiner Kafka-Monographie auf die "entschiedene Wendung des Sechzehnjährigen zum Sozialismus, die auch in der weiteren Lebenszeit nicht mehr rückgängig gemacht wird, zu einem sehr persönlichen Sozialismus, einem der unmittelbaren Solidarität, einem prämarxistischen gewissermaßen".[42] In den Gymnasialjahren offenbarte der ansonsten stille Musterschüler seine sozialistische oder nonkonformistische Überzeugung durch das Tragen der traditionellen roten Nelke (natürlich außerhalb der Schule)[43] und trat dem Verein "Freie Schule" bei. Max Brod weist darauf hin, "dass in Kafkas Weltschau [...] starke Verbindungsfäden zu einer im menschlichsten und persönlichsten Sinne gemeinten sozialen Befreiung hinleiten"[44]. Er spricht von der Allgegenwärtigkeit des Wortes der Liebe an die Mitmenschen im Werk Kafkas, obgleich dieses Wort, „das bei Tolstoi so laut und schön ertönt, in Kafkas Munde nicht zu finden war... Aber bei alldem: es fehlt nicht. Es entwickelt sich klar und einfach, - handelt es sich um Fragen des gesellschaftlichen Lebens, so erklingt es im sozialistischen Sinn, wobei ihm die Erfahrungen in seinem Büro, der Arbeiter-Unfall-Versicherung, die empörende Routine dieser Anstalt zur richtigen Erkenntnis verhelfen. Dies geht deutlich aus der Skizze *Neue Lampen* hervor, aus all

18 Leopold B. Kreitner (1892-1969), der Kafka ab und an begegnet ist, will wiederum von Toman und Hašek erfahren haben, dass Kafka "ein häufiger, wenn auch nicht regelmäßiger Teilnehmer" an Treffen des Klub mladých war. Vgl.: Kreitner, Leopold B.: Der junge Kafka. In: Koch, Hans-Gerd (Hrsg.): "Als Kafka mir entgegenkam...". Erinnerungen an Franz Kafka. Berlin 2013, S. 53.

19 František Langer (1888-1965), Militärarzt, Schriftsteller, Theaterdichter und Publizist, Mitgründer der SMPVMZ [Politische Partei mäßigen Fortschritts im Rahmen des Gesetzes].

20 Mareš, Michal: J.: Policejní šťára. [Polizeirazzia]. Praha 1922; ders.: Disharmonie. Básně prosou a veršem. [Disharmonie. Gedichte in Prosa und Vers]. Praha - Kr. Vyšehrad 1921.

21 Mareš war zur fraglichen Zeit zwar erst sechzehn oder siebzehn Jahre alt, damit aber für einen Anarchisten wohl kaum zu jung.

22 Nekula, Marek: Franz Kafkas Sprachen. "... in einem Stockwerk des innern babylonischen Turmes ...", Tübingen 2003, S. 237.

23 Kafka, Franz: Briefe an Milena. Frankfurt am Main 1986, S. 137 u. 306. Am letzten Tag eines kurzen Berlinaufenthalts schickte Kafka im Dezember 1910 an Mareš eine Ansichtskarte, vgl. Kafka, Franz: Briefe 1900-1912. Frankfurt am Main 1999, S.130.

24 Luisa Landová Štychová (1885-1969), radikale Feministin, Atheistin, Anarchokommunistin, wurde später erste weibliche Abgeordnete des Tschechoslowakischen Parlaments, dem sie zweimal (von 1918-1923 für die Sozialistische Partei und von 1925-1929 für die Kommunistische Partei) angehörte.

25 Karel Vohryzek (1876-1933) war als Agitator, Journalist, Organisator und Verfasser eines Abeceda anarchismu [ABC des Anarchismus], ein wichtiger Vertreter des tschechischen Anarchismus und zum Anarchisten-Kongress in Amsterdam delegiert. 1909 wurde er wegen Beteiligung an einem Diebstahl verurteilt und verlor später wegen der Verdächtigung, Polizeiagent zu sein, das Vertrauen der Bewegung.

26 Mareš, Michael: Kafka und die Anarchisten. In: Koch: "Als Kafka mir entgegenkam..." 2013 S. 87.

27 Mareš, Michael: Wie ich Franz Kafka kennenlernte. In: Wagenbach: Franz Kafka 1958 , S. 271.

28 Franz Werfel (1890-1945), expressionistischer Lyriker, Schriftsteller, Herausgeber der Briefe Verdis, Verfasser berühmter Werke wie Die vierzig Tage des Musa Dagh und Stern der Ungeborenen.

29 Vlastimil Borek (1886-1952), Anarchokommunist, Redakteur der Zeitschrift Mlady průkopnik [Der junge Bahnbrecher], ab 1926 Mitglied der KP, 1949 Vizeaußenminister der Tschechoslowakischen Volksrepublik. Die geläufige Anrede tschechischer Anarchisten untereinander war Kamerad.

30 Mareš: Kafka und die Anarchisten 1958, S. 88.

31 Mareš: Kafka kennenlernte 1958, S. 275.

32 Janouch, Gustav: Gespräche mit Kafka. Frankfurt am Main 1981, S. 106.

33 Vgl. Brod, Max: Über Franz Kafka. Eine Biographie, Frankfurt am Main 1974, S.79.

34 Kafka, Franz: Tagebücher. Frankfurt am Main 1992, S. 58.

35 Kafka, Franz: Brief an den Vater. In: Brod, Max (Hrsg.): Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass. Gesammelte Werke, Frankfurt am Main 1953, S. 186.

36 Brief an Felice Bauer v. 19. Oktober 1916. In: Kafka, Franz: Briefe an Felice. Frankfurt am Main 1976, S. 729; vgl. Kafka: Tagebücher 1992, S. 513f.

37 Otto Gross (1877-1920), Arzt, Psychiater, Analytiker, verkehrte in der Boheme und in anarchistischen Kreisen. Er wollte bis zu seinem 45. Jahr leben und dann "zugrunde gehen, am liebsten bei einem anarchistischen Attentate". Der Wunsch erfüllte sich nur teilweise, er starb an den Folgen seiner Drogenabhängigkeit.

38 Brief an Milena Jesenská v. 25. Juni 1920. In: Kafka, Franz: Briefe an Milena. Frankfurt am Main 1986, S. 78f.

39 Brief an Max Brod v. November 1927. In: Kafka, Franz: Briefe 1902-1924, Frankfurt am Main 1975. S. 196.

40 Janouch, Gustav: Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen, Frankfurt am Main 1951, S. 119.

der bitteren Ironie, mit der ein Direktor einer Bergwerksgesellschaft, ohne Arbeit auf seinem Schreibtisch, neben einem Blumengarten hausend, die armen Bergarbeiter, die ihren schlagwettergefährlichen Lampen wegen zu ihm petitionieren kommen, mit den Worten anschreit: »Solange wir nicht aus eurem Stollen einen Salon gemacht haben, werden wir hier nicht ruhen.« So hat Bismarck die halbverhungerten Weber, die zur Audienz kamen, abgekanzelt: »Morgen gibt's aber noch keinen Gänsebraten.«[45]

Kafka war kein ausgemachter Theoretiker, auch wenn er sich nachweislich mit den geistigen Grundlagen des Sozialismus vertraut gemacht hat, sein Interesse galt eher praktischen Experimenten.[46] Im März 1918 entwarf er den Plan einer freiwilligen Arbeitsgemeinschaft, *Die besitzlose Arbeiterschaft*, einen streng in Pflichten und Rechte der Mitglieder aufgeteilten zweiseitigen Entwurf für ein bescheidenes Leben in gesellschaftlicher Verantwortung. Außerdem fühlte er sich zu der sozialistischen Chaluz [Pionier]-Bewegung in Palästina hingezogen, die manche Ideen der gescheiterten russischen Revolution von 1905 zu verwirklichen trachtete. Brod gegenüber sprach er davon, nach Palästina auswandern und dort als einfacher Handwerker leben zu wollen.

Kafka war auch kein glühender Patriot. Schon als Maturant war Kafka aus einer der obligatorischen vorstudentischen »Blasen« geflogen, weil er beim rituellen stehenden Singen von *Die Wacht am Rhein* wortlos protestiert hatte, indem er einfach sitzen geblieben war.[47] Bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges erhob er dann seine Stimme auch nicht im Chor der vielen plötzlich kriegsbegeisterten Pazifisten, Anarchisten, Sozialisten, Internationalisten usw. aller Länder. Die Ereignisse nötigten ihm nur wenige Worte ab: Im August 1914 notierte in sein Tagebuch: „Patriotischer Umzug. Rede des Bürgermeisters... Ich stehe dabei mit meinem bösen Blick...Diese Umzüge sind eine der widerlichsten Begleiterscheinungen des Krieges..." und entdeckt in sich nichts als „Hass gegen die Kämpfenden, denen ich mit Leidenschaft alles Böse wünsche."[48]

Sind die in Kafkas Leben zu entdeckenden anarchistischen und sozialistischen Neigungen nicht bloß einer vorübergehenden jugendlichen Begeisterungsfähigkeit zuzuschreiben, die im übrigen nur wenige Jahre vorhielt? Es mag zutreffen, dass Kafka nach 1912 aufhörte, an den Aktivitäten der tschechischen anarchistischen Gruppen betrachtend teilzunehmen; sein hauptsächliches Interesse galt danach der Kultur und Tradition des Ostjudentums und dem Zionismus.

An dieser Stelle kommen nun die einschlägigen Themen und der mögliche Wahrheitsgehalt der über 100 Gespräche in Betracht, die der jugendliche Gustav Janouch mit ihm geführt haben will. Wie Mareš war auch der Gymnasiast Janouch erst siebzehn alt, als er Kafka kennenlernte. "...der gute, lebendige, glücklich-unglückliche, außerordentliche aber mir gerade jetzt entsetzlich lästige Junge"[49], suchte Kafka "immerfort"[50] im Büro auf und holte ihn dort auch ab. Die dabei geführten Gespräche vertraute er angeblich den Heften eines Tagebuchs an, dessen Blätter er einige Jahre später ordnete, um die Kafka betreffenden Eintragungen als Buch herauszugeben.

Zweifel III:

"Bei Gustav Janouch (1903–1968) gilt es zu fragen, ob Kafka ihm – bei seiner kritischen Einstellung ihm gegenüber – ein so privates und für ihn als Beamten so gefährliches Detail wie seine anarchistische Vergangenheit anvertrauen würde."[51]

41 Brod: Über Kafka 1974, S. 76.

42 Wagenbach, Klaus: Franz Kafka in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1964, S. 35.

43 Bergmann, Hugo: Schulzeit und Studium. Erinnerungen von Hugo Bergmann. In: Koch: "Als Kafka mir entgegenkam...." 2013, S. 24.

44 Brod:Über Kafka 1974, S. 224.

45 Ebd. S. 297-298.

46 »Radikale« Biographien wie die Erinnerungen Alexander Herzens (1812-1870) oder Lily Brauns (1865-1916) Memoiren einer Sozialistin übten ebenfalls einen starken Eindruck auf ihn aus, wie man aus seinen Briefen (an Felice Bauer und Minze Eisner) und den Tagebüchern weiß.

47 Vgl.: Bergmann: Schulzeit 2013, S. 24.

48 Wagenbach: Selbstzeugnissen1964, S. 35. In einem Brief an seine Verlobte Felice Bauer schrieb Kafka jedoch: "Außerdem leide ich am Krieg meistens dadurch, daß ich nicht selbst dort bin." Vgl. Brief an Felice Bauer vom 5. 5. 1915. In: Kafka: Felice 1976, S. 633. Auf Betreiben der Versicherungsanstalt war Kafka als "unentbehrlich" vom Kriegsdienst freigestellt.

49 Brief an Milena Jesenská. v. 26. Juli 1920. In: Kafka: Milena 1986 S. 148.

50 Ebd. S. 157.

51 Nekula,: Sprachen Tübingen 2003, S. 237f.

52 Janouch: Aufzeichnungen und Erinnerungen 1951, S. 8.

53 Dora Diamant (1898-1952), Schauspielerin, lebte vom November 1923 bis zu dessen Tod 1924 mit Kafka zusammen und betreute ihn auch während der letzten Wochen im Krankenhaus. 1930 trat sie in die KPD ein.

54 Janouch: Aufzeichnungen und Erinnerungen 1951, S. 55.

Von einer bösen Ahnung genährte Zweifel hegte Kafka auch im Hinblick auf eine fortschrittliche, weltumspannende Arbeiterbewegung, die ein weiteres Anwachsen des Antisemitismus nicht zulassen werde. Diese Zuversicht erklärte er zu einem Irrtum: „Ich denke, dass der Antisemitismus auch die Arbeiterschaft ergreifen wird. Das sieht man an der Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt. Sie ist ein Ergebnis der Arbeiterbewegung. Sie sollte also vom lichten Geiste des Fortschritts erfüllt sein. Wie sieht es aber dort aus? Die Anstalt ist ein dunkles Bürokratennest, in dem ich als einziger Paradejude fungiere."[61]

Die Verwirklichung dieses Grauens erlebte der »metaphysische Anarchist« [Heinz Politzer]) nicht mehr. Die Tuberkulose setzte Kafkas Leben ein frühzeitiges Ende. Er verstarb am 3. Juni 1924, einen Monat vor seinem einundvierzigsten Geburtstag. Drei Schwestern Kafkas wurden in Konzentrationslager deportiert und dort ermordet, viele Freunde, Bekannte und Verwandte teilten ihr Schicksal. Wagenbach erzählt, wie ihn die Suche nach noch lebenden Zeugen für Kafkas Wirken in Prag immer wieder in einen Raum des jüdischen Rathauses in der Maiselgasse geführt hat, „dessen Wände Gestelle füllen mit Hunderten von Karteikästen, deren einzelne rote Blätter unter dem Namen, Vornamen und Herkunftsort immer wieder den gleichen Stempel tragen: Oswiecim – Auschwitz."[62]

Weiterführende und das Thema vertiefende Lektüre:

Michael Löwy: *Franz Kafka, rêveur insoumis* (Un Ordre d'Idees). Paris 2004

Ders.: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin 1997

Václav Tomek: T*schechischer Anarchismus um die Jahrhundertwende in: Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit No. 12*, Fernwald (Annerod) 1992

Ders.: *Volk! Öffne Deine Augen! Anarchismus in Tschechien*. Wien 1995

Lenka Anna Rovná: *Peter Kropotkin and His Influence on Czech Anarchism*.in: Moving the social (2013), Iss. 50, 53-79.

Klaus Wagenbach: *Franz Kafka. Bilder aus seinem Leben*: Überarbeitete und erweiterte Ausgabe, Berlin 2008

61 Ebd. S. 119.

62 Wagenbach: Franz Kafka 2002, S. 10.

Autorinnen

Atta Boy

lebt und arbeitet in Wien. Er war in verschiedenen Freiraumprojekten tätig und hat Politikwissenschaften sowie Critical Studies studiert. Queer ist für ihn nach Bini Adamczack "die Begierde, nicht dermaßen identifiziert zu werden".

Philip Bergstermann

Studium der Philosophie und Soziologie, lebt, arbeitet, liest, schreibt und lektoriert in Bonn.

Jonathan Eibisch

promoviert in Jena über „Figuren der (Anti-)Politik im Anarchismus", er ist lokalpolitisch aktiv und hält überregional Vorträge zu anarchistischen Themen. Außerdem kritisiert er die Kritik der Kritik.

Frederik Fuß

ist Teil der Redaktion Tsveyfl und des Syndikat-A Verlags. Er schreibt unregelmäßig für anarchistische und kommunistische Zeitschriften und Zeitungen.

Egon Günther

ist Maler, Autor und Übersetzer. Er veröffentlicht in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften und ist Herausgeber des *Feuerstuhl*.

Gabriel Kuhn

kommt aus Österreich, lebt in Schweden und veröffentlichte mehrere Bücher beim Unrast Verlag und bei PM Press. Er betreibt das Webprojekt Alpine Anarchist Productions.

Tina Sanders

in Leipzig lebende Österreicherin, Politologin und (feministische) Aktivistin, die jahrelang an der ÖH Uni Wien tätig war.

Max Franz Johann Schnetker

ist Teil der Redaktion Tsveyfl. Er hat studiert, auch an Universitäten. Er ist kreativ, leistungsbereit, teamorientiert und belastbar. Er trinkt nicht mehr so viel und wohnt in Bonn.

Frederike Hildegard Schuh

ist Teil der Redaktion Tsveyfl. Sie lebt und arbeitet in Wien, hat Philosophie, Politikwissenschaften und Soziologie in Bonn und Wien studiert und schreibt und spricht dagegen an, sich von den Verhältnissen dumm machen zu lassen.

Narthex. Heft für radikales Denken

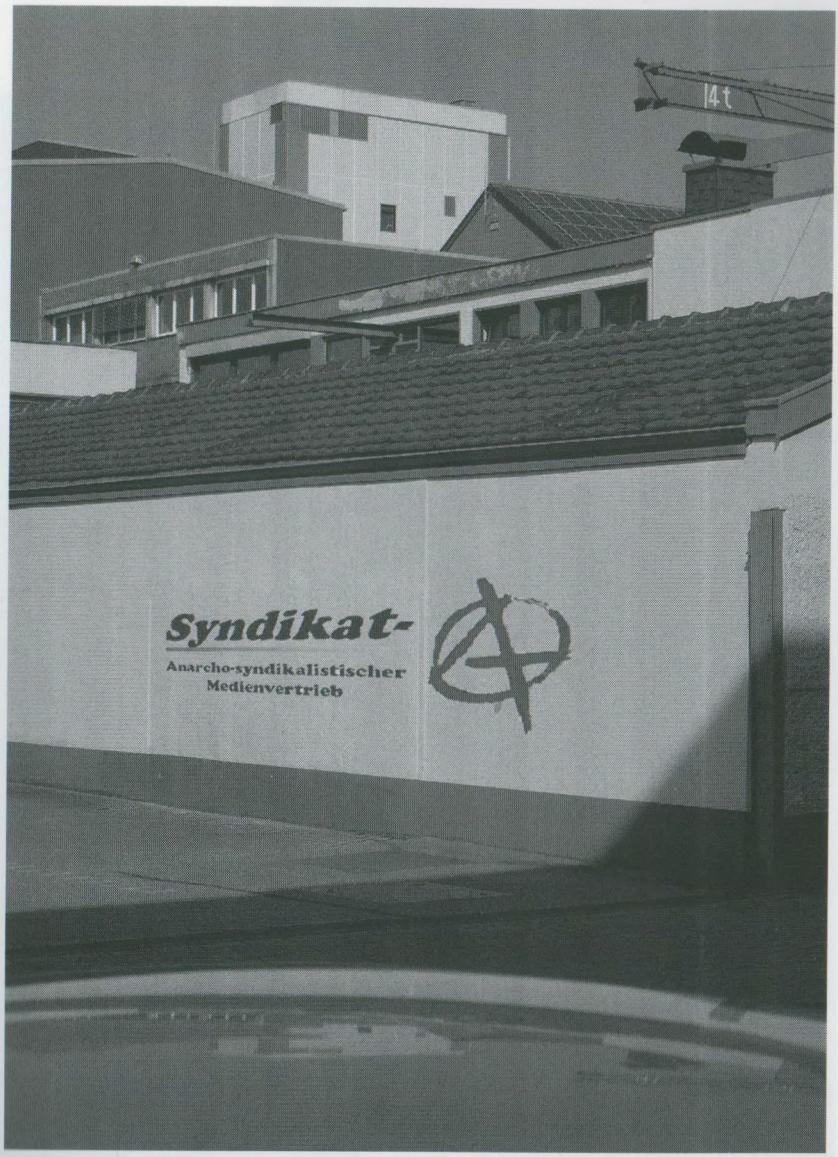
Die *Narthex* ist eine jährlich erscheinende radikalphilosophische Zeitschrift zu den Bereichen kritischer Gesellschaftstheorie, Philosophie, Kunst und Kultur. Sie wird herausgegeben von der Halkyonischen Assoziation für radikale Philosophie (HARP).

Ausgabe 3: … *Nietzsche!* – …

Ausgabe 4 (2018): *marX – Politik, Philosophie, Ökonomie*

Zu beziehen online und in ausgewählten Buchläden.

Weitere Informationen und Verkaufsstellenverzeichnis: harp.tf/narthex-heft-fuer-radikales-denken/


14t
Syndikat-
Anarcho-syndikalistischer
Medienvertrieb

Der unbekannte Theoretiker über Tsveyfl:
»Darin sieht man, wie wir zum Haß aufwiegeln; und fragen Sie jene Mütter, die zu uns kommen und sich dafür bedanken, daß ihre Kinder viel herzlicher geworden sind und beständiger zur Arbeit gehen, seitdem sie Anarchistinnen geworden sind und mit dem Trinken aufgehört haben.«